PERCEPCIÓN Y LECTURA EN LA FILOSOFÍA DE SIMONE WEIL

Esteban Andrés García

TESEOPRESS
Compaginación online

PERCEPCIÓN Y LECTURA EN LA FILOSOFÍA DE SIMONE WEIL

PERCEPCIÓN Y LECTURA EN LA FILOSOFÍA DE SIMONE WEIL

Esteban Andrés García

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
Facultad de Filosofía y Letras
Departamento de Filosofía

teseopress.com

ISBN: 9789873391330

Compaginado desde TeseoPress (www.teseopress.com)

Fecha de publicación: 2015
Editorial: Teseo

Índice

Comité Editor del Departamento de Filosofía 9
Siglas utilizadas 11
Introducción 13

Parte I. La teoría de la percepción en los primeros escritos de Simone Weil 27

1. Los primeros escritos filosóficos de S. Weil y la "Escuela francesa de la Percepción" 29
2. El mito de la percepción 37
3. La sensación como pasado mítico de la percepción 43
4. La percepción como despertar 49
5. Imaginación y percepción: la percepción como "una especie de danza" 55
6. El sujeto percipiente como cuerpo habituado y el objeto percibido como sentido y figura motriz ("esquisse de mouvement") 61
7. Hábito, determinación y libertad: la herencia de la psicología de W. James 71
8. La ambigüedad del hábito: la herencia de F. Ravaisson 77
9. El rol de la atención en la percepción y su perfeccionamiento 81
10. Arbitrariedad y necesidad en la experiencia. Percepción y lenguaje 89
11. El ideal de la percepción perfecta: trabajo, belleza, moral 95
12. Ciencia y percepción 101

13. Conclusiones de la Primera Parte 119

Parte II. La tesis de la experiencia como lectura en los escritos de madurez de Simone Weil 123

14. Constancia y diversidad de la noción del mundo como texto y la experiencia humana como lectura en la historia del pensamiento 125

15. La teoría weiliana de la lectura como opción por el sentido 133

16. La lectura y el problema de la sensación 143

17. Motricidad, emoción, valoración y lectura del otro como rasgos originarios de la experiencia del sentido 151

18. Lectura, "ver como" y juegos de lenguaje 161

19. Entre el sinsentido y el exceso de sentido: la intensidad significativa de la experiencia 177

20. Lectura e inconmensurabilidad 189

21. Mediación entre inconmensurables: una geometría de la experiencia 207

22. Consecuencias del modelo weiliano de la mediación respecto de las culturas y las instituciones históricas humanas 229

23. Experiencia mística y lectura 239

24. Niveles correlativos del yo lector y del sentido leído. Dinámica creativa y decreativa 251

25. Conclusiones de la Segunda Parte 279

Conclusiones generales 283

Cronología de escritos de Simone Weil (1909-1943) 287

Bibliografía 295

Comité Editor del Departamento de Filosofía

Alcira Bonilla
Claudia Jáuregui
Claudia Márgico
Verónica Tozzi
Pamela Abellón
Miguel Faigón
Karina Pedace
Agustina Arrarás
Pablo Cassanello Tapia
Alan Kremechutzscky

Siglas utilizadas

LP *Leçons de Philosophie*
OC *Oeuvres Complètes* (seguido de la indicación de tomo y volumen)

(Ambas en las ediciones citadas en la bibliografía final.)

Nota

Se ha preferido citar todos los textos en español. Para ello se ha recurrido a las traducciones existentes cuando esto era posible, pero puesto que gran parte de los textos que se refieren a las nociones que se analizarán no están traducidos al español (*Premiers écrits philosophiques*; *Leçons de Philosophie*; *Cahiers*; "Essai sur la notion de lecture"; *Sur la Science; Intuitions pré-chrétiennes*; etc.) se utilizan traducciones propias. Cada vez que a una referencia de una obra o artículo en otro idioma corresponda una cita en español se estará utilizando una traducción propia.

Introducción

La mayor parte de la obra filosófica de Simone Weil fue publicada sólo tras su muerte, en 1943. Durante su vida Weil sólo había publicado una gran cantidad de artículos en revistas, la mayoría de ellos derivados de su acción sindical y relativos a cuestiones políticas puntuales. De la inmensa cantidad de escritos filosóficos que fueron conservados algunos eran trabajos que Weil había redactado para sus cursos con Alain, otros tenían la forma de largos ensayos, muy pocos habían sido escritos bajo un formato similar al de un libro (*Réflexions sur les causes de la liberté et de l' oppression sociale*, *L' Enracinement*, *Venise Sauvée*) y en su mayor parte eran notas que Weil había escrito para sí misma en sus cuadernos y que consintió en entregar a sus amigos antes de morir. De estas anotaciones se publicaron más de dos mil páginas en las últimas décadas, y la edición definitiva de las obras completas, comenzada en 1988, aún sigue en curso. Weil fue conocida como filósofa especialmente a partir de la publicación de algunos pocos fragmentos de estos cuadernos, que en 1947 G. Thibon seleccionó, ordenó según su criterio en secciones temáticas y publicó con un título de su propia autoría: *La pesanteur et la grâce*. Durante los años cincuenta y sesenta proliferaron los estudios de tipo divulgativo y hagiográfico, que ponían en general más atención en ciertos caracteres llamativos de la vida de la filósofa que en su obra, en gran medida desconocida, y estaban guiados por la fascinación o el rechazo que su fuerte personalidad ejercían.[1] Fue especialmente desde la década de 1970 que cobró impulso la investigación académica del pensamiento de Weil, interés que se profundizó más recientemente con el avance paulatino de la publicación de las obras completas y la aparición de numerosos estudios y traducciones.[2]

Estas particularidades de la publicación de una obra por lo demás singular y multifacética hacen que la investigación del pensamiento de Weil haya descubierto -y siga descubriendo- sucesiva y gradualmente nuevos escorzos antes ignorados. Las cuestiones que aborda este trabajo -la percepción y la lectura- se cuentan entre aquellas que quizá no han ocupado a los comentadores en la medida en que merecían hacerlo, puesto que Weil les dio un lugar central en su reflexión y dedicó a ellas gran parte de sus escritos. Existe una división en tres etapas de la obra de Weil generalmente aceptada, realizada por Miklós Vetö en su obra pionera en los estudios weilianos (*La Métaphysique Religieuse de Simone Weil*). El primer período -que se extendería aproximadamente desde 1925 hasta 1931- estaría marcado por los años de preparación en la École Normale Supérieure en el Lycée Henri IV (bajo la enseñanza de Alain) y por los años transcurridos en la Rue d' Ulm y la Sorbonne. A este período corresponden textos como "Le Beau et le Bien" y "Science et Perception dans Descartes". Un segundo período -desde 1931 hasta 1939- está marcado biográficamente por la actividad de Weil como profesora de filosofía y como obrera en la fábrica, por su participación en la guerra de España y sus experiencias espirituales. En esta etapa, calificada como "de transición", Weil escribe por ejemplo su "Journal d'Usine", "Pouvoir des Mots" y la que consideró su obra más lograda: "Réflexions sur les Causes de la Liberté et de l' Oppression Sociale". El tercer período (1939-1943), inaugurado por la redacción de "L' *Iliade* ou le Poème de la Force", incluye la mayor parte de los escritos de Weil, aquellos por los que más ha sido conocida y estudiada su filosofía y que exponen su pensamiento maduro. Ateniéndonos a esta periodización, la tematización de la experiencia perceptiva tiene un lugar central en los escritos pertenecientes al primer período, mientras que la experiencia humana definida como "lectura de significaciones" comienza a pasar a un primer plano en la reflexión filosófica weiliana a fines de la década de 1930 y se desarrolla

por tanto más bien en los llamados "escritos de madurez", si bien hay que notar que Weil seguirá usando ocasionalmente el término "percepción" en estos escritos, e inversamente, hay en sus primeros escritos referencias ocasionales a la experiencia definida como "lectura". Este trabajo precisamente mostrará que una continuidad temática y conceptual fundamental liga a la "primera" y la "última" obra de Weil, contrariamente a la visión común que tiende a subrayar las diferencias entre ellas. Desde su particular reconstrucción del pensamiento de Weil, M. Vetö intentó mostrar esta misma continuidad:

> "Esta ruptura [entre los escritos juveniles y de madurez] es sólo superficial. Por un lado, los intereses sociales y políticos de los años treinta son completamente continuados en *L' Enracinement, Écrits de Londres et dernières lettres* y los textos finales de *La Condition Ouvrière y Oppression et Liberté*, tal como están presentes en innumerables textos de los *Cahiers y La Connaissance Surnaturelle*. Por otro lado, un estudio de los manuscritos no publicados revela que la mayoría de los temas filosóficos sobre los que escribió en los años cuarenta estaban en el centro de sus preocupaciones en los años veinte".[3]

La necesaria acotación temática que se ha adoptado aquí supondrá centrar la atención en los escritos de cariz más "gnoseológico" y considerar en un segundo plano, y sólo cuando ésto sea indispensable, aquellos que se refieren a los intereses sociales y políticos de Weil, pero aun así podrá comprobarse la segunda parte de la afirmación de Vetö, aquella que se refiere a la continuidad de las preocupaciones centrales de la reflexión filosófica weiliana.

Hubo en Weil un interés continuado en cuestiones gnoseológicas, éticas, políticas, históricas, estéticas, científicas y religiosas, y, si bien unas u otras fueron más o menos marcadas a lo largo de su vida, fue una constante la vocación de integrar todos estos aspectos de la experiencia humana en una reflexión que atendiera a su estrecha interrelación. Lo bueno, lo bello y lo verdadero reclaman

ser pensados juntos, dirá Weil al término de su "Ensayo sobre la noción de lectura", si bien parece que no fuéramos capaces de pensarlos más que separadamente. También escribió en una carta:

> "No podemos imaginarnos hoy que un mismo hombre sea científico y místico, sino en períodos diferentes de su vida. Si un científico tiene alguna inclinación por el arte o la religión, sus inclinaciones están separadas en él de su ocupación principal por un tabique estanco y si intenta operar un acercamiento es, como lo muestra más de un ejemplo, por medio de lugares comunes vagos y de una banalidad significativa. De igual modo, en el curso de los últimos tres siglos, quienes se dedicaron al arte o a la religión no pensaron en interesarse por la ciencia. [...] La ciencia, el arte, la búsqueda de Dios, unidos en los griegos, están separados entre nosotros. Keats odiaba a Newton; ¿qué poeta griego habría odiado a Eudoxo?"[4]

Una de las notas más originales del pensamiento de Weil es haber intentado ser, en nuestro siglo, una excepción a esta disgregación característica de la modernidad tardía.

El objetivo central de este trabajo es exponer la tematización weiliana de la experiencia humana bajo los títulos de "percepción" y "lectura de significaciones". La exposición de estas cuestiones hará patentes ciertas tesis básicas que recorren pensamiento de Weil, relativas en primer lugar a su descripción del núcleo de la experiencia humana en términos de una experiencia del sentido.[5] Esta experiencia es "inmediata", lo cual significa a la vez que la experiencia del sentido tal como es vivida no es mediada por la vivencia de un término "material" ("sensación" o "significante") ni por un proceso intelectual o lingüístico que animaría posteriormente al material sensible organizándolo. Si bien Weil habla frecuentemente de los roles de la "sensación" y el "entendimiento" en la percepción, lo hace a veces como una herencia del lenguaje filosófico tradicional (empirista, racionalista, o trascendental crítico) que ella misma reconoce como

inadecuado para expresar su pensamiento. En otras ocasiones lo hace para criticar estos términos explícitamente y por último porque, si bien la vivencia no es nunca vivencia de un significante o de una sensación pura, la reflexión sobre la vivencia puede necesitar de estas abstracciones para dar un modelo conceptual de ciertas posibilidades propias de la experiencia tales como la del "cambio de lectura" (que será abordada en la parte II). Esta primera tesis acerca de la experiencia inmediata del sentido se relaciona directamente con otras secundarias: una de ellas es que para Weil el sujeto de la experiencia debe ser definido originariamente como un cuerpo, pero un cuerpo al que son inherentes ciertas características que generalmente excluimos de su noción: se trata no sólo de un cuerpo que siente y que se mueve sino de un cuerpo que también, de algún modo, "aprende" y "sabe", un cuerpo que se habitúa, que moviéndose se organiza y organiza el mundo vivido sin palabras ni conceptos, y en el que habrá que buscar, en definitiva, el nacimiento del sentido experienciado. Por último, esta exposición evidenciará la continuidad de los puntos más fundamentales de la reflexión weiliana sobre estos temas, como también la centralidad y la importancia que Weil otorgó a la temática misma: es en términos de "percepción" y de "lectura" que se organizan las reflexiones éticas, estéticas, filosófico-científicas y aun religiosas de la filósofa: la experiencia de lo bello, la acción ética, el trabajo y la ciencia son posibilidades mediante las cuales Weil investiga un perfeccionamiento de la percepción, una experiencia del sentido que eluda la relatividad y la arbitrariedad.

A lo largo de esta presentación del pensamiento weiliano -tanto en la primera parte, en que se analiza el tratamiento de la percepción en los primeros escritos, como en la segunda, donde se expone la tematización de la lectura en sus últimos escritos- se investigarán de modo secundario algunas relaciones del pensamiento de Weil con otras filosofías. Esto resulta en muchos casos necesario para elucidar el significado de algunos conceptos de la filosofía de

Weil, por perceptible contraste o cercanía de las ideas o por explícita referencia de la filósofa a la fuente de sus desarrollos. Siguiendo algunas corrientes de interpretación actuales del pensamiento gnoseológico de Weil se atenderá principalmente a la filiación fenomenológica de algunos de sus conceptos. El explícito reconocimiento de Weil del valor que para ella comportaba la filosofía de Husserl ha guiado a muchos intérpretes a investigar su teoría de la lectura en clave fenomenológica, poniéndola en relación con algunos desarrollos no sólo de Husserl sino también de algunos continuadores y "herejes" de la corriente fenomenológica y su deriva hermenéutica, tales como M. Heidegger, M. Merleau-Ponty y E. Lévinas. Por otro lado, una segunda vertiente de interpretación que se desarrolló más recientemente en autores norteamericanos (tales como P. Winch, E. Springsted y D. Wisdo), aborda la filosofía de Weil con los materiales conceptuales de otra tradición filosófica, subrayando los paralelos y distancias de algunos conceptos de Weil con desarrollos de L. Wittgenstein.

Si bien el particular uso que Weil hace de ciertos términos se precisará durante el desarrollo mismo de la exposición de su pensamiento, puede resultar útil introducir en este punto algunas indicaciones preliminares acerca de ciertas palabras que aparecen en el título de este trabajo y que tendrán un uso reiterado, tales como "percepción", "experiencia" y "lectura". En las notas tomadas de las *Lecciones de Filosofía* de Weil se lee:

> "No conocemos las cosas en sí, pero conocemos algo distinto de las apariencias. [...] El fenómeno, es la experiencia, con todas las relaciones necesarias que ella implica, mientras que no hay necesidad alguna en la apariencia. [...] Toda vez que hablamos de realidad, es que existe necesidad. La idea del objeto que tengo delante mío es la idea de una relación necesaria entre todas las apariencias. [...] La necesidad está antes de la experiencia. Las relaciones necesarias son la condición de la experiencia; ellas le dan la forma sin la cual la experiencia no sería más que una masa de sensaciones".[6]

Si bien este párrafo se halla en el contexto de la exposición weiliana de la filosofía de Kant, el método de enseñanza de Weil suponía hacer suyos los conceptos que exponía e integrarlos en la unidad de su propia reflexión, o bien criticarlos explícitamente. Es posible pensar entonces que en esta etapa de su pensamiento Weil suscribía en líneas generales a esta definición más bien "kantiana" de experiencia, que supone la conjunción de la sensibilidad y el entendimiento proveyendo, respectivamente, la materia (sensaciones recibidas bajo la forma espacio-temporal) y la forma (las "relaciones necesarias *a priori*" de Weil, que aludirían a las categorías) de la experiencia. Sin embargo, a pesar de que Weil está empleando aquí una terminología kantiana y hablando puntualmente de "sensaciones", no es menos cierto que unas páginas atrás desarrolló una extensa crítica de la sensación como una abstracción que no participa como elemento real de la experiencia; por otro lado, es clara en el párrafo citado la intención de eludir cualquier referencia al entendimiento o al juicio. Es también notable que en sus primeros escritos Weil utilice indistintamente "experiencia" y "percepción", atribuyendo ya a la segunda el "enlace necesario" que Kant sólo creía propio de la primera por la intervención del juicio.[7] Todo esto nos adelanta que, a pesar de un pesado bagaje terminológico y conceptual del que Weil sólo se desprenderá de a poco y nunca totalmente, su reflexión apunta a encontrar en la sola percepción -identificada con la experiencia- cierto orden o "enlace necesario", antes de cualquier intervención conceptual.

En este sentido Weil se acerca más al intento fenomenológico de abordar "las cosas mismas", "la experiencia muda" prerreflexiva y antepredicativa a la que ya es inherente un sentido que luego es posible llevar a la expresión.[8] Son conocidas las cautelosas observaciones de Husserl respecto del uso del término "experiencia" (*Erfahrung*) en vista de sus connotaciones tanto empiristas[9] como historicistas.[10] Ambas doctrinas poniendo a su modo en un lugar central la experiencia resultan ser, en su visión, incapaces de

superar el relativismo y aun el escepticismo. Y sin embargo, la fenomenología puede definirse por el propósito mismo de superar este relativismo sin desviar la atención de la experiencia tal como es vivida originariamente, antes de todo discurso y teoría, descubriendo en ella misma su sentido y su razón inherentes, sobre los cuales es posible reflexionar y que es necesario llevar a la expresión.[11] Así es que H. Plessner puede definir a la filosofía de Husserl como una "filosofia sobre el terreno de la "experiencia", una filosofía como experiencia que, tenida más ampliamente que la simple empiria contraria a la *ratio*, abarca el *a priori* y el *a posteriori*".[12] Y los mismos términos podrían aplicarse, como se verá, para referirse a la filosofía de la experiencia de Weil.[13]

Existe también otro matiz semántico que podría considerarse al hablar de "experiencia" y "percepción". Si Husserl pone en marcha el ensayo de una descripción directa de la experiencia tal como es vivida, puede considerarse que este ensayo de búsqueda de lo dado, este retorno a las cosas mismas, es retomado a su modo por Heidegger. Pero Heidegger sugiere que los objetos "percibidos" como espacio-temporales no constituyen el nivel más básico de la experiencia, el modo directo e inmediato de encontrarse el hombre en el mundo: éste correspondería en cambio al nivel del útil ("ser a la mano"; *Zuhandenheit*) que es comprendido pragmáticamente en la ocupación (*Besorgen*) en su interconexión con otros útiles en la red semántica del mundo. Sólo al tomar una distancia de esta originaria relación práctica entraría en juego el mundo de los objetos percibidos, es decir, en su "ser ante los ojos" (*Vorhandenheit*). Merleau-Ponty adopta muchas notas de esta descripción pragmática de Heidegger de la experiencia originaria aun cuando conserva el término "percepción", pero da un paso más en esta búsqueda al poner su noción del cuerpo vivido en el centro de la experiencia.[14] El punto de partida de Weil en sus primeros escritos, en "Science et Perception dans Descartes" o en sus *Leçons* es ya una descripción de

la experiencia centrada en un *soma* que al moverse y fijar habitualmente patrones motrices percibe el mundo.[15] Retomando la terminología de la tradición gnoseológica francesa que le es transmitida a través de Alain, en sus primeros escritos Weil se refiere a la "percepción", aun si ésta adquiere estas peculiares características pragmáticas y corporales. En su reflexión madura, en cambio, la referencia a la "percepción" que daba título y centraba temáticamente la mayoría de sus primeros escritos filosóficos sólo aparece ocasionalmente y es reemplazada por la alusión a la experiencia como "lectura". Es posible ver en este cambio de acento en el empleo de la terminología la intención de Weil de subrayar aspectos originarios de la experiencia que el término "percepción" podía no sugerir, tales como su carácter primariamente pragmático, los tintes anímicos, los aspectos intersubjetivos o sus esenciales facetas estéticas y valorativas. En esta exposición se tendrá en cuenta de manera general estos acentos que sugiere el empleo weiliano de los términos si bien ellos no son terminantes. Weil nunca critica explícitamente ni renuncia totalmente al empleo del término "percepción" y, por otro lado, como se hará evidente, ya en el uso que hacía de él en sus primeros escritos estaban presente germinalmente muchas de las notas que desarrollará más explícitamente la ulterior descripción de la experiencia como lectura de significaciones.

Notas

1 El "rechazo" puede verse expresado por ejemplo en Graham Greene, "Simone Weil", en *Ensayos*, Buenos Aires, Sur, 1973, pp. 192-195. Una crítica más matizada a la personalidad de Weil se encuentra en Susan Sontag, *Contra la Interpretación*, Barcelona, Seis Barral, 1984, pp. 66, 67, quien compara el radicalismo personal e intelectual de Weil con el de pensadores como Nietzsche y Kierkegaard. Simultáneamente a este tipo de escritos aparecieron en menor número algunos análisis que atendían más profundamente al pensamiento de Weil, como los de E. Levinas, G. Marcel, M.

Blanchot, T. S. Elliot, Mounier, A. Camus, y G. Bataille. Durante aquellas dos décadas (1950, 1960) ya se tradujeron en nuestro país unas seis obras que reunían escritos de Weil.

2 Durante esa década se fundó la *Association pour l'Étude de la Pensée de Simone Weil* en París, que organiza congresos anuales y publica los *Cahiers S. Weil* en los que se reúne buena parte de los artículos académicos sobre Weil publicados en todo el mundo Posteriormente se fundó una asociación análoga en la Universidad de Illinois (la *American Weil Society*), que ha organizado la publicación de traducciones al inglés y estudios académicos sobre la filósofa (realizados por investigadores norteamericanos) y reúne también congresos anuales sobre el pensamiento weiliano.

3 M. Vetö, *The Religious Metaphysics of Simone Weil*, (trad. de J. Dargan), Albany, State University of New York Press, 1994, p. 7.

4 S. Weil, "Rêverie a propos de la science grecque", en *Sur la Science*, París, Gallimard, 1966, p. 266.

5 Utilizamos indistintamente "significado", "significación" y "sentido" siguiendo el uso indistinto que Weil hace de "signification" y "sens". (Tampoco se expresa Weil con distinciones semejantes a las que nos son conocidas desde Frege entre *Sinn* ("sentido") y *Bedeutung* ("denotación" o "referente")). Ocasionalmente utilizamos el término "significante" (en el sentido de Saussure) para traducir "*signe*", ya que Weil se refiere con éste último a la materialidad del signo, a la cual sería propia, por ejemplo, el dibujo, el color, etc., como distinta (en principio) del sentido (aunque veremos que esta distinción es relativizada por Weil).

6 S. Weil, *LP*, pp. 112, 113. El uso del contraste de "experiencia" y "apariencia" es de raíz kantiana. Por ejemplo, se lee ya en la *Dissertatio* de Kant anticipando en parte a la primera *Crítica*: "En las representaciones sensibles [...] aquello que antecede al uso lógico del entendimiento se llama *apariencia (apparentia)*, el conocimiento reflexivo, en cambio, que nace al comparar el intelecto muchas apariencias, se llama *experiencia (experientia).* De la apariencia a la experiencia lleva un solo camino: la reflexión conforme al uso lógico del entendimiento" (I. Kant, *Disertación sobre la forma y los principios del mundo sensible y del inteligible* (1770), (trad. de R. Ceñal, Madrid, Instituto L. Vives de Filosofía, 1960, §5, p. 83).

7 "Experiencia" es para Kant "conocimiento por percepciones enlazadas". También define la diferencia entre "experiencia" y "percepción" de este modo: "una representación empírica de la que soy conciente es una percepción; aquello que pienso ante la representación de la imaginación mediante la aprehensión y comprensión de lo múltiple de la percepción es el conocimiento empírico del objeto, y el juicio que expresa un conocimiento empírico es experiencia" (I. Kant, *KrV*, B 147; B 161; *Ak.*, XVIII, 318; cit. por R. Torretti, *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, Buenos Aires, Charcas, 1980, p. 227). Hegel continúa aludiendo análogamente a la "percepción" como "hecho individual y pasajero" que el tránsito del conocimiento hacia lo "universal y permanente" debe superar en la "experiencia" (cf. *Lógica*, §XXXVIII; *Zusatz*).

8 "Es la experiencia [...] todavía muda lo que hay que llevar a la expresión pura de su propio sentido" (E. Husserl, *Méditations Cartésiennes*, París, Colin, 1931, p. 33).

teseopress.com

9 Así se refiere Husserl al concepto empirista de experiencia frente a la originariedad del "ver" de la intuición: "El naturalismo empirista surgió [...] de motivos sumamente apreciables. [...] Juzgar sobre las cosas racional o científicamente quiere decir dirigirse por las cosas mismas, o retroceder desde los dichos y las opiniones hasta las cosas mismas, interrogándolas tales cuales se dan en sí mismas y rechazando a un lado todos los prejuicios extraños a ellas. [...] El principal error de la argumentación empirista radica en identificar o confundir la fundamental exigencia de un volver a las "cosas mismas", con la exigencia de fundar todo conocimiento en la *experiencia*. [...] *La visión directa*, no meramente la visión sensible, empírica, sino la *visión en general, como forma de conciencia en que se da algo originariamente, cualquiera sea esta forma*, es el último fundamento de derecho de todas las afirmaciones racionales.[...]. Así, pues, sustituimos el concepto de experiencia por el más general de intuición [...]" (E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, (trad. de J. Gaos), México, FCE, 1992, 48-50). (La "intuición" abarcaría, por un lado, a la percepción, que presenta el objeto "en persona" y también a las presentificaciones simples (rememoración, fantasía) y complejas (conciencia de imagen, signo) del objeto). Y sin embargo, es posible preguntarse si, antes que marcar una oposición, Husserl no está de ese modo más bien redefiniendo o precisando el significado fenomenológico de la experiencia. En seguida dirá que "si 'positivismo' [identificado en este párrafo con "empirismo"] quiere decir tanto como fundamentación, absolutamente excenta de prejuicios, de todas las ciencias en lo 'positivo', en, pues, lo que se puede aprehender originariamente, entonces somos *nosotros* los auténticos positivistas" (§ 20) Si en *Ideas* subraya que la fuente de la evidencia no es la experiencia sino la intuición, en sus *Meditaciones Cartesianas* escribirá que "la evidencia, en el sentido más amplio posible, es "experiencia" de la existencia y de la esencia de las cosas: un llegar a ver con el espíritu las cosas mismas" (§5).

10 En el contexto de su crítica a la "filosofía de la cosmovisión" Husserl incluye la siguiente definición de "experiencia" (que atribuye a aquella):"Toda gran filosofía no es solamente un hecho histórico [...] sino una elevación suprema de la experiencia de la vida. [...] La *experiencia*, como hábito personal, es el sedimento de los actos que una actitud de experiencia natural cumple en el curso de la vida. [...] En cuanto a los actos de conocimiento comprendidos bajo el título de experiencia, pueden ser conocimientos del ser natural de toda especie, ya simples percepciones y otros actos del conocimiento intuitivo inmediato o los actos de pensamiento fundados en éstos en los diversos estratos de elaboración y confirmación lógicas. Pero esto no basta. También tenemos la experiencia de obras de arte y de otros valores estéticos; igualmente la experiencia de valores éticos, ya sea en base a nuestra propia conducta ética o la contemplación de la de otros; y también experiencia de bienes, de utilidades prácticas, de aplicaciones técnicas. En suma, no sólo tenemos experiencias teóricas, sino también axiológicas y prácticas" ("Historicismo y filosofía de la cosmovisión" en *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Nova, 1962, pp. 57, 58). El fundarse en última instancia en la experiencia humana, cuyas variables características son esencialmente epocales, hace de la filosofía de la *Weltanschauung* un "relativismo afín al psico-

teseopress.com

logismo naturalista", frente a la concepción husserliana sostenida en este escrito de la filosofía como ciencia que apunta a verdades supratemporales, supraepocales.

11 Tanto el idealismo como el realismo serían para la fenomenología "respuestas *teóricas* a la pérdida de la *familiaridad natural* con el mundo" (H. Plessner, "Husserl en Gotinga", en *Más acá de la utopía*, (trad. de E. Bueno), Buenos Aires, Alfa, 1978, p. 158; la cursiva es nuestra).

12 H. Plessner, op. cit., p. 160.

13 Esta es una de las razones por las que no hemos intentado desarrollar en nuestra exposición de la filosofía de Weil paralelos posibles con la filosofía hermenéutica de P. Ricoeur, en la que los términos de lectura de un texto y experiencia del mundo parecen, como en Weil , estar fuertemente entrelazados. La hermenéutica de Ricoeur tiene como un presupuesto fundamental el que la comprensión de sí mismo debe pasar por el rodeo (la "vía larga") de la interpretación de sus obras, entendiendo por éstas básicamente los textos, distanciándose de este modo de la intuición directa de sí mismo según la postuló Husserl así como de la "vía corta" del análisis existenciario de Heidegger: estos dos últimos suponen la posibilidad de un acceso directo a una experiencia originaria, no mediada. Weil se acerca en este sentido a estos dos filósofos y se aleja de una visión como la de Ricoeur: ella dirá que la experiencia de sí mismo y del mundo (ambas originariamente entrelazadas) se dan inmediatamente, sin necesidad de suponer el "rodeo" del lenguaje (ni del pensamiento). Si fuera necesario poner la alternativa en términos tan definidos, diríase que mientras que para Ricoeur "en cierto sentido los textos preceden a la vida" (P. Ricoeur, "Nombrar a Dios", en *Fe y Filosofía, Problemas del lenguaje religioso*, Buenos Aires, Almagesto, 1990, p. 101) para Weil la vida precede a los textos escritos, la vida es por sí misma un "texto" con sentido antes de todo "texto" lingüístico y "es con esta experiencia que se miden todas las significaciones del lenguaje y es ésta lo que hace justamente que el lenguaje quiera decir algo para nosotros" (M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la Percepción*, "Prólogo"). Dice Weil: "Es imposible negar este 'plus' que la acción contiene respecto del lenguaje [entendiendo que, para Weil, la acción es percepción]; o más bien, no hay un 'plus' sino algo totalmente distinto: la realidad. Jamás, por más lejos que empujemos el lenguaje, encontraremos por medio de él la realidad" (S. Weil, *LP*, p. 63). La definición weiliana de la experiencia como lectura supone la experiencia de un sentido anterior al sentido lingüísitico y que esencialmente puede prescindir de él; aun en mayor medida puede prescindir de las "obras literarias". Algunos autores que han intentado dar en pocas páginas un panorama del pensamiento de Weil dan a la noción de "lectura" un uso totalmente ajeno al weiliano, cercano al de la hermenéutica de Ricoeur. C. Revilla, por ejemplo, al caracterizar la noción de lectura comienza explicando muy claramente que "el proceso descrito no es un proceso psicológico; es un proceso de lectura que corresponde, por el contrario, a una estructura ontológica : [...] 'nuestra vida está hecha del tejido de las significaciones'." Pero enseguida continúa diciendo: " 'como el mundo es un texto de muchos significados y se pasa de uno a otro por un trabajo', la tarea de lectura adquiere una relevancia que es imposible exagerar. *La literatura* es, para Simone Weil, un signo a través del cual pensar la ética, la historia, la política de una época y el

teseopress.com

destino de los hombres" ("Descifrar el silencio del mundo", en AA. VV., *Simone Weil. Descifrar el silencio del mundo*, Valladolid, Trotta, 1995, pp. 46, 47). Una confusión similar aparece en Luigi Bordin en "Simone Weil, da experiência do trágico a uma ética do limite e da responsabilidade", en *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, V. 23, N. 75, 1996, pp. 525-535.

14 Es posible, sin embargo, considerar que los rasgos que separan a Heidegger y Merleau-Ponty de Husserl ya se encontraban sugeridos, especialmente, en la última filosofía de este último. Merleau-Ponty explicita su deuda con la última filosofía de Husserl en diversas ocasiones a lo largo de su *Fenomenología de la Percepción*, y, por otro lado, afirma que "todo *Sein und Zeit* nace de una indicación de Husserl y no es, en definitiva, más que una explicación del 'natürlichen Weltbegriff' o del 'Lebenswelt' que Husserl presentara, al final de su vida, como tema primordial de la fenomenología" (*Fenomenología de la Percepción*, (trad. de J. Cabanes), Buenos Aires, Península, 1994, p. 7).

15 Con s*oma* aludimos a lo que Weil denomina específicamente "mi cuerpo, o, por excelencia, el cuerpo" *(OC I*, p. 210), el cual es un cuerpo físico pero es a la vez distinto de cualquier cuerpo físico, en cuanto constituye por su motricidad el origen del sentido, de la percepción de todo otro cuerpo. Husserl desarrolla una distinción en parte similar entre *Leib* ("*soma*", cuerpo viviente propio) y *Körper* ("cuerpo físico"). Este último es la realidad corporal material que se mueve y está localizada en el espacio y puede ser percibida como cualquier otro cuerpo, estando sujeto al sistema de causalidad que une a todas las cosas del mundo, mientras que el *Leib* tiene características particulares, habita un espacio orientado en torno a sí como "punto cero", puede por su movimiento transformar todo "allí" en "aquí", etc. Dice J. San Martín: "todo movimiento de mi cuerpo es corporal, o sea se compone con otros movimientos, y a la vez somático" (*La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona, Anthropos, 1987, p. 98).

teseopress.com

Parte I. La teoría de la percepción en los primeros escritos de Simone Weil

1

Los primeros escritos filosóficos de S. Weil y la "Escuela francesa de la Percepción"

La mayor parte de los primeros trabajos filosóficos de Simone Weil fueron redactados durante el período correspondiente a su relación con el filósofo Alain.[1] Weil fue alumna de Alain en el liceo Henry IV desde 1925 hasta 1928, pero luego (hasta 1931) continuó asistiendo a algunos de sus cursos y presentándole algunos trabajos escritos del tipo que Alain exigía en su enseñanza (denominados "*topoi*"), dos de los cuales ("Protée" y "Du temps") fueron publicados en la revista que dirigiera Alain (*Libres Propos*). Alain representó el nexo de Weil con la tradición filosófica, lo cual hace comprensible que comparta con él la intensa admiración por algunos pensadores -fundamentalmente, Platón, Descartes y Kant- y las reservas críticas frente otros. En este último sentido, por ejemplo, podrá hablar Jean Hyppolite de "este antihegelianismo que impulsará a su término una alumna de Alain, Simone Weil".[2] Entre las notas tomadas por una alumna de las lecciones de filosofía de Simone Weil (1933-1934) se encuentra una, formulada en términos muy sencillos, que expone claramente la perspectiva compartida con Alain desde la cual Weil se aproxima a la tradición filosófica:

> "No existe otro estudio filosófico más que la metafísica. Pero [...] hay dos maneras de concebir la investigación metafísica: el punto de vista ontológico y el punto de vista crítico. [...] [En el primero] nos ponemos en el punto de vista de Dios.

> Suponemos que conocemos las cosas en sí. [...] [En el punto de vista crítico] intentamos tomar conciencia de lo que hacemos cuando hacemos ciencia, etc. [...] Este punto de vista es totalmente legítimo, mientras que el punto de vista ontológico es absurdo".[3]

Agrega como ejemplos de "filósofos críticos" los nombres de Platón, Descartes, Kant. Se ve aquí reflejada la centralidad que ocupa el problema gnoseológico en la reflexión de Weil, quien inspirada en la exigencia de un contacto auténtico con "lo real" se verá llamada a continuar y profundizar una crítica del conocimiento ya emprendida por los filósofos del pasado. Aun la crítica político-social, como ha notado R. Kühn al elucidar la lógica interna del pensamiento de Weil, tiene su lugar en el interior de esta crítica del conocimiento. Así lo entenderá también Alain cuando juzgue que el sentido de las *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* que Weil escribirá en 1934 puede resumirse simplemente -y nada menos que- como "*Kant continuée*".[4] Es también significativa la genealogía de pensadores "críticos" trazada en la cita referida más arriba, la cual seguirá teniendo validez cuando, ya en sus últimos años, escriba que ve representada la "verdadera filosofía", primeramente, y mucho antes que cualquier otro pensador, en Platón; luego en Descartes, Kant, Lagneau, Alain y Husserl.[5]

Weil heredará de Alain, primeramente, el método reflexivo que, apuntando tanto a la absoluta claridad del concepto como a la justeza de su expresión, se ciñe a una exactitud diferente de la del sistema. En segundo lugar, su antihistoricismo, la negación de la idea de progreso en todas las esferas, lo cual implicará particularmente respecto del ámbito del pensamiento la adscripción a cierta idea de *philosophia perennis* de la cual, según Weil, ya el mismo Platón se declararía deudor.[6] Weil coincide con Alain en que un pensamiento verdadero es, más allá de su particular expresión, esencialmente impersonal y eterno de derecho, y, por otro lado, necesariamente antiguo de hecho. De un modo

que se hará más claro en la segunda parte de este trabajo, para Simone Weil no puede haber progreso en la filosofía sino sólo necesaria y renovada "repetición". En tercer lugar, Alain motivó el interés de Weil en las ciencias (especialmente las matemáticas, y en particular la geometría) y en autores clásicos de la literatura (Homero, Sófocles, Shakespeare, Racine) como materia de reflexión filosófica. Es también en el pensamiento político de Weil -en el que no se detendrá este estudio-, donde se perciben notablemente las huellas de las concepciones alainianas de la democracia, la crítica a los partidos políticos, el pacifismo (Weil no renunciará a su defensa sino hasta la invasión alemana a Checoslovaquia en 1939), el sindicalismo, la resistencia del ciudadano pensante frente al poder (el espíritu individualista de *Le citoyen contre les pouvoirs*), la advertencia frente a los peligros de todo colectivismo (herencia de aquella desconfianza platónica frente al "Gran Animal") y el énfasis en la necesidad de la educación popular.

Las pacientes reflexiones de Alain en torno a la percepción -reunidas especialmente en textos como los *Quatre-vingt-un chapitres sur l' esprit et les passions* y el *Système des Beaux-Arts* [7]- fueron el punto de partida del pensar weiliano y su nexo con cierta tradición gnoseológica a la que se ha aludido como "Escuela francesa de la percepción".[8] En efecto, si bien el estudio de la percepción atraviesa como una constante toda la tradición filosófica francesa moderna (y a esta temática perceptiva se referían algunas de las principales tesis de corrientes como las de los "ideólogos" y el "eclecticismo"), el pensamiento de Weil evidencia cierta continuidad con una línea de filósofos que, invocando una filiación común en Descartes, Maine de Biran y Malebranche, comenzaría con F. Ravaisson. Si bien no es seguro que este rasgo permita reconocer a una tradición o escuela, es notorio que de hecho tuvo lugar cierta "transmisión": Ravaisson fue, junto con J. Lachelier, maestro de Lagneau, quien a su vez fue maestro de Alain, maestro de Weil. Por otro lado, es en muchas ocasiones a las tesis de estos

teseopress.com

pensadores a las que Weil va a aludir y sus nombres los que va a citar cuando, ya sea por relación de cercanía o de reacción y crítica, intente desarrollar un pensamiento propio en estos primeros escritos. Ciertamente no es evidente qué podrían tener en común el llamado giro "espiritualista positivo" que Lachelier da a la filosofía kantiana en su *Du fondament de l'induction* con el aristotelismo de la filosofía del hábito de Ravaisson, y por otra parte fueron conocidas las fuertes discrepancias de Alain con el método de Lagneau.[9] Sin embargo, es posible ver en estos pensadores una continuidad profunda en su intento de hallar en el análisis de la percepción el territorio intermedio donde se opere la reconciliación del puro pensar y el puro sentir, actividad y pasividad, sujeto y objeto -aun si esta búsqueda tomó muy diferentes figuras, como son las de la "fuerza" en Lachelier y el "hábito" en Ravaisson-. Este territorio intermedio donde se desarrollaría la experiencia perceptiva tal como es vivida, equidistante del realismo y del idealismo, o más allá de la opción excluyente que plantearían tales alternativas, es el que toma por objeto la reflexión de Lagneau y de Alain. Se comprende así fácilmente de qué manera este pensamiento francés de la percepción ha podido integrar tan fácilmente sus motivos con los de la fenomenología alemana, en la trama que conformaron filosofías como las de J.-P. Sartre y M. Merleau-Ponty -este último también alumno de Alain-. Como notaba Simone Pétrement,

> "Es imposible leer los admirables análisis por los cuales Husserl combate lo que denomina el 'psicologismo' o el 'naturalismo' sin pensar en la lucha, casi solitaria dentro de la filosofía francesa, de Alain y Lagneau. También ellos tenían poca estima por la filosofía deductiva o especulativa; querían permanecer ajustados a los que Husserl llama el 'fenómeno', lo 'vivido'. Ni para Lagneau ni para Alain existía el problema del mundo exterior. Si en algo se distancian de Descartes, a quien tanto admiraban, es en que para ellos como para Husserl el *cogito* implica el *cogitatum*".[10]

Las reflexiones de Alain acerca del misterio de esta correlación, así como del rol que en la percepción juegan la imaginación, la memoria, la anticipación o pre-percepción, las cinestesias corporales, etc., se ven reflejadas en el primer pensamiento de Weil y aun en la reelaboración posterior de éste en términos de lectura. Se puede comprender así, transitivamente, el fundamento de la aproximación de tinte fenomenológico que diversos intérpretes contemporáneos ensayan al analizar el pensamiento de Weil.[11]

La mayoría de los intérpretes que han intentado ofrecer una reconstrucción más o menos completa del pensamiento de Weil ha decidido pasar por alto esta gran cantidad de primeros escritos filosóficos que ahora nos ocuparán, observando, por ejemplo, -como lo hace E. B. Pérez- que "no encontramos todavía nociones filosóficas originales o una construcción coherente que admita cierta sistematización [...] sino tan sólo algunas intuiciones de relieve que serán ampliadas en un momento posterior"[12]; o notando también, como lo hace Miklós Vetö, que estos escritos "se caracterizan por un tipo de razonamiento extremadamente ajustado, de estilo denso y complicado, y un tono autoritario y suntuoso". Según Vetö, con excepción de "Le beau et le bien", todo lo que Weil escribió durante este período "no es verdaderamente importante, residiendo su principal valor en su belleza estilística y en impresionantes definiciones y fórmulas".[13] Estas consideraciones y otras semejantes hicieron que este gran número de primeros escritos no recibiera, más allá de referencias ocasionales, un tratamiento e investigación adecuados, no encontrándose prácticamente bibliografía secundaria dedicada al tema.[14] Aun haciendo a un lado la pretensión de una sistematización estricta de estos pensamientos, como asimismo la de devanar exhaustivamente la inextricable trama de motivos cartesianos, biranianos, kantianos y alainianos con los cuales Weil va urdiendo su propia reflexión, resulta de utilidad resumir algunos de estos tempranos desarrollos, tanto para elucidar la génesis del pensamiento weiliano maduro como la

teseopress.com

notable continuidad de algunas ideas. Sólo así será posible apreciar el original sentido de la posterior noción de *lectura* y la profunda coherencia que subyace a este pensamiento en incesante evolución. No es posible elucidar el significado del concepto de *lectura* sin remitirse a imágenes como la del *bâton d'auveugle* o la de la visión y el tacto de la caja cúbica, o nociones como las de hábito, útil, corporalidad, atención y perspectiva, todas ellas imágenes o nociones que Weil desarrolló en su primeras reflexiones sobre la percepción. Entre la teoría weiliana de la percepción y su teoría de la lectura se extiende un intenso recorrido vital en el que Weil enseñó filosofía, trabajó como obrera fabril y como campesina, acompañó a una columna anarquista en la guerra civil española, vivió experiencias religiosas que marcarían su vida y su pensamiento. Sin embargo es posible observar, tal como lo hizo Weil hacia el final de su vida, que el camino de su búsqueda filosófica y vital no registró ninguna "conversión", ningún cambio de rumbo: sólo fue -en sus palabras- cuestión de franquear los umbrales necesarios para poder seguir avanzando en la misma dirección.

Notas

1 Seudónimo de Emile Chartier. Entre sus obras se cuentan *Les Idées et les Ages* (1927); *Souvenirs de guerre* (1937); *Mars ou la Guerre jugée* (1921); *Souvenirs concernant Jules Lagneau* (1925); *Abrégés pour les Aveugles* (1942); *Platon* (1928); *Descartes* (1928); *Hegel* (1932); *81 Chapitres sur l' esprit et les Passions* (1917); *Entretiens au bord de la mer* (1931); (todas las anteriores recogidas en *Les Passions et la Sagesse*, Paris, Gallimard, 1960); e innumerables "Propós sur ..." (de estilo filosófico-ensayístico) dedicados a temas como la religión, la pedagogía, el poder, etc.

2 J. Hyppolite, "Alain", en *Figures de la pensée philosophique*, Paris, PUF, 1971, p. 555.

3 S. Weil, *Leçons de Philosophie*, Paris, Plon, 1989, pp. 208-209. Podría asombrar que Weil considere en continuidad a la antigüedad griega (básicamente, Platón) y el impulso crítico que llevó en los albores de la filosofía moderna a privilegiar el estudio del hombre como fundamento, posibilidad y límite de todo conocimiento del mundo y a desplazar el acento desde la ontolo-

gía a la gnoseología. Sin embargo, Weil considera que aquello que de valorable comporta este espíritu que eclosiona en la modernidad estaba ya presente en la máxima inscripta en el frontispicio del templo de Delfos y que Sócrates tomó como lema: "Conócete a tí mismo": "¿Qué sentido podría haber tenido esta máxima? Probablemente haya querido decir: '¿Qué necesidad tienes de venir a interrogarme sobre los secretos de la naturaleza y el porvenir? Es suficiente con que te conozcas" (S. Weil, *Leçons de Philosophie*, ibid., pp. 202, 203).

4 Alain expresó admiración por la inteligencia de su alumna, si bien no halló demasiado interesantes las reflexiones gnoseológicas y metafísicas de sus *Cahiers* (al menos tal como él pudo tomar conocimiento indirecto y fragmentario de ellas tras la muerte de Weil por medio *de Le pesanteur et la Grâce*), como sí en cambio los escritos de temática más cercana a cuestiones político-sociales (*Réflexions ...*, *L'enracinement* y especialmente el artículo sobre la supresión de los partidos políticos): "He conocido muy bien a Simone Weil. La he juzgado superior a los de su generación [...]. He leído de ella comentarios sobre Spinoza que sobrepasan todo" (Alain, "Simone Weil", en *La Table Ronde*, No. 28, abril 1950, p. 47).

5 La cita pertenece a un manuscrito aún no publicado ("Reflexions autour de la notion de valeur"), citado por Miklós Vetö, ibid., p. 163.

6 "[Platón] no es un hombre que ha descubierto una doctrina filosófica. Contrariamente a todos los otros filósofos (sin excepción, creo), repite constantemente que no ha inventado nada, que no hace más que seguir una tradición [...]" (S. Weil, "Dios en Platón", en *La fuente griega*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1961, p. 71). Leon Brunschvicg titulaba "El progreso de la conciencia en la filosofía occidental" a su obra de dos tomos escrita en la misma época en que oficiaba como director de la tesis de graduación en Filosofía de Simone Weil. Es notable, sin embargo, que el optimismo histórico de Brunschvicg fue en Weil absolutamente eclipsado por la influencia de Alain: Weil está mucho más cerca de la noción "conservadora" de "*étages*" propia de Alain que aquella otra "progresiva" de "*étapes*", propia de Brunschvicg. Acerca del antihistoricismo weiliano y su relación con el pensamiento de Alain y Brunschvicg, cf. Rolf Kühn, "Dimensions et logique interne de la pensée de S. Weil", en *Simone Weil. philosophe, historienne et mystique*, Paris, Aubier Montaigne, 1978, p. 345. Alain se refirió en muchas de sus obras (tales como *Eléments de Philosophie* y *Lettres sur la philosophie première*) a esta particular idea de una *philosophia perennis* en términos de "la véritable philosophie", "la grande philosophie" y "la philosophie commune".

7 Ambos textos son, por otra parte, referencias explícitas de la reflexión de Merleau-Ponty en su *Phénoménologie de la Perception* (1945).

8 "Escuela" no significaría en este caso un conjunto de hipótesis compartidas, sino una comunidad temática y cierta continuidad histórica y geográfica. Esta "escuela" abarcaría desde J. Lagneau (1851-1894) a Simone Weil y algunos nombres de la tradición espiritualista francesa (que reacciona contra el predominio positivista oponiendo teleología y libertad a causalidad y determinismo) que culmina con H. Bergson, pasando por Alain, M. Alexandre (1888-1952) y los maestros de Lagneau: F. M. Ravaisson (1813-1900) y J. Lachelier (1832-1918). La denominación "Escuela francesa de la percepción" es utilizada por G. Granel, *Traditionis traditio*, París, Gallimard, 1972;

teseopress.com

es también usada por E. B. Pérez, ibid., p. 31. Prescindiendo de esta denominación, la misma genealogía de pensadores es configurada por M. Barlow al rastrear la génesis del pensamiento de H. Bergson en *El pensamiento de Bergson*, (trad. de María Martínez de Peñalora), México, FCE, 1968.

9 Alain criticó el emprendimiento de diálogo filosófico que representó la "Union pour la verité" -asociación en cuya organización participó Lagneau- llamándola *"église de la raison"*, en una sintomática muestra del individualismo y la oposición al poder que caracterizan a su pensamiento y dejarán su huella en el de Weil: "Este método de reunirse para pensar no me parece bueno. La conversación siempre comporta mucho de fuerza; y la luz no viene, si es que viene, más que si nos abstenemos de la fuerza" (Alain, citado por J. Baruzi, *Philosophes et savants français du XXe siècle*, t. III, París, L. Félix Alcan, 1926, pp. 113).

10 Simone Pétrement, "Rémarques sur Lagneau, Alain et la philosophie allemande contemporaine", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1, (1970), pp. 292-300. S. Pétrement fue la amiga más cercana de Weil, su biógrafa, y como filósofa e historiadora se ha dedicado al estudio del gnosticismo.

11 Otra justificación ya no transitiva sino directa del enfoque fenomenológico de los estudios weilianos es el contacto positivo de la filósofa con la filosofía de Husserl -contacto breve pero de profundo valor para Weil-, como se verá más adelante.

12 E. B. Pérez, *Simone Weil. La memoria de los oprimidos*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1992, p. 30.

13 M. Vetö, *The Religious Metaphysics of Simone Weil*, (trad. de J. Dargan), Albany, State University of New York Press, 1994, p. 6.

14 Una valiosa excepción constituyen los análisis de P. Winch, quien en *Simone Weil. The Just Balance* dedica una tercera parte de la obra (caps. I-IV) a algunos primeros escritos de Weil, especialmente "Science et perception dans Descartes" y las *Leçons de Philosophie*. Es necesario tener en cuenta también que hasta 1988 cuando comenzó la publicación de las *Obras Completas* de Weil las únicas referencias y exégesis disponibles acerca de estos primeros escritos (más allá de la limitada posibilidad de consulta directa de los manuscritos en la *Bibliothèque Nationale* de París, que a través de los años reunió por medio de las donaciones de los amigos de Weil el denominado "Fonds Simone Weil") fue la -aun hoy valiosísima- *Vie de Simone Weil I* (Paris, Fayard, 1973) escrita por Simone Pétrement..

teseopress.com

2

El mito de la percepción

En los primeros escritos de Weil, así como en las lecciones de filosofía que impartiera en Roanne (1934), su reflexión se enfoca recurrentemente en la temática de la percepción.[1] Particularmente en sus notas relativas a la redacción de "De la perception … " Weil describe el desarrollo de la experiencia perceptiva apelando a una serie articulada en tres grados.[2] El primer grado, pre-perceptivo, corresponde al "sueño" y la "sensación". El segundo, tras el "despertar", corresponde a la percepción propiamente dicha. El tercero, descripto como "perfección de la percepción", podría también ser considerado como supra-perceptivo, si consideramos -como lo hace Weil en algunos escritos- que es aquel en el cual la imaginación ha sido superada, mientras que en toda percepción debe tomar cierta parte la imaginación. Los tres grados corresponderían también, respectivamente, a la ignorancia, el error y la verdad. Esta serie es "mítica", según la propia expresión de Weil, en tanto sus términos no son nunca de hecho experimentados en la pureza en que son descriptos. La sensación pura y la percepción perfecta son, como se verá, polos hiperbólicos virtuales, no experimentables, los cuales sólo tienen sentido para definir la dirección y la intensidad de un único movimiento actual: la percepción. Será necesario, entonces, tener presente en lo que sigue que Weil se sirve de esta forma narrativa o mítica para poder aludir a los elementos que participan de la experiencia perceptiva presente o, más bien, a cierta "dirección" que es propia de la experiencia: "no se trata aquí de una historia compendiada de la percepción".[3] No hay correspondencia

alguna con la historia efectiva de la humanidad ni con el desarrollo evolutivo de cada ser humano, sino que la descripción de la percepción misma requerirá esta inscripción mítica en una continuidad en la medida en que lleva en sí misma una dirección y está por sí misma "orientada". La experiencia humana no puede ser definida en sí misma más que remitiéndonos a algo distinto, algo menos o algo más que ella misma, porque ella no es más que el puente entre algo de lo que constituye la superación y algo que la trasciende, un "antes"y un "después" que, sin embargo, nunca aparecen por sí mismos. En este sentido podría decirse con Merleau-Ponty que hablar, por ejemplo, de un "pasado" de la percepción donde ubicamos las sensaciones puras, "es la manera necesaria y necesariamente engañosa como un espíritu se representa su propia historia".[4]

También apela Weil ocasionalmente a una metáfora de inspiración bíblica por la que hace corresponder al primer grado de la serie (sueño, sensación) el caos anterior a la creación.[5] Según el modo en que Weil continúa este paralelismo, el estado de creado correspondería a la percepción, siendo el pecado y la caída original correspondientes al error o a la participación de la imaginación en la percepción. Habría, por último, un estado paradisíaco como perfección perceptiva. Surge inmediatamente la pregunta por la posibilidad de establecer alguna relación entre esta tríada weiliana del desarrollo perceptivo y los conocidos tres momentos que reproducen todas las esferas del sistema de Hegel, y más aun de considerar que Hegel pretendía con su propio sistema filosófico llevar a plena luz lo que, creía, ya estaba encerrado de manera implícita y en una expresión embrionaria en el mito y en la religión. En este sentido escribía Hegel en relación al "mito mosaico del pecado original", que "no es fuera de propósito considerar el mito de la caída en estas cumbres de la lógica, porque el objeto de ésta es el conocimiento, y en este mito se trata también del conocimiento, de su origen y su significación". El mito de la caída "expresa la relación general del conocimiento con

la vida espiritual. Ésta, en su estado inmediato, aparece primeramente como inocencia y fe ingenua. Pero es esencial al espíritu que este estado inmediato sea suprimido. [...] La escisión [debe] también ser suprimida y el espíritu [debe] volver por sí mismo a la unidad. [...] Y el principio de este retorno es el pensamiento mismo, porque él es el que a un tiempo abre la herida y la cura".[6]

Es posible entonces oír en estos escritos de Weil una cierta resonancia hegeliana, en el modo triádico de referirse al conocimiento y la correspondencia con las situaciones biblícas de inocencia e inmediatez, creación y caída, y finalmente redención. Y sin embargo, se hallan en Weil expresiones que nos precaven de llevar más lejos estos paralelos con Hegel, de modo tan terminante como la siguiente: "Lo que hay de inteligible en la famosa 'dialéctica' es únicamente la noción de *relación*, la cual aparece de todos modos mucho más claramente en Platón que en Hegel. En cuanto a la famosa 'negación de la negación', es un ridículo embuste ['*un ridicule bobard*']".[7] Si bien Weil tuvo bajo la enseñanza de Alain una lectura y un conocimiento profundo de la filosofía de Hegel -del cual testimonian las múltiples referencias explícitas de estos *Primeros Escritos Filosóficos* como de sus *Cuadernos*-, y se sirvió de algunas figuras y aspectos de este pensamiento[8], al avanzar en la exposición del pensamiento de Weil se hará evidente el punto de la discrepancia profunda de ambas filosofías, aquel que hace hablar a Hypolitte del "antihegelianismo" de Weil. Este "antihegelianismo" no consiste en oponer la fuerza de una sinrazón a la Razón, ni tampoco en elevar como principio a ese resto humano "singular" o "personal" insuscribible al Sistema. Si Weil puede alinearse en algún antihegelianismo, de seguro éste no es el de Nietzsche, cuya filosofía repudiaba, ni el de Kierkegaard en la relectura que de él hicieron el personalismo y el existencialismo francés -lo único valioso de lo humano, dirá Weil, es justamente lo que en él no es persona, lo impersonal-, mientras que Schopenhauer prácticamente no es mencionado por la filósofa. Es posible en cambio, en

una visión de conjunto, expresar el significado profundo de la distancia de Weil respecto de Hegel diciendo que Weil sintió el núcleo de lo real como una escisión, una diferencia y una finitud imposibles de superar: la superación, cuya espera es también el núcleo de nuestra humanidad, se anuncia pero no se realiza, sino que permanece siempre postpuesta y conservada más allá de lo humano en una pura trascendencia. De ahí la negación del progreso: el Bien y la Verdad, que dan sentido a todo ahora, no se contaminan sin embargo con la historia, no se encarnan en lo humano sino que más bien lo desgarran en una herida que -en contraste con el párrafo citado de Hegel- no cierra. Es justamente el prejuicio optimista que rebaja la trascendencia del Bien al historicizarlo lo que Weil critica a Marx, definiéndolo como una pesada herencia hegeliana:

> "Hegel creía en un espíritu oculto en el universo y que la historia del mundo es, simplemente, la historia de este espíritu del mundo, que, como todo lo que es espiritual, tiende indefinidamente a la perfección. Marx pretendió 'volver a poner en pie' a la dialéctica hegeliana a la que acusaba de estar 'patas arriba'; sustituyó al espíritu por la materia como motor de la historia; pero, por una paradoja extraordinaria, a partir de esta rectificación concibió a la historia atribuyendo a la materia lo que es la esencia misma del espíritu".[9]

Si para Hegel existe una reconciliación final entre la verdad y la vida humana, para Weil en cambio "hay que elegir entre la verdad y la muerte, o la mentira y la vida".[10]

Una evaluación más completa de las posibles relaciones entre ambos pensamientos excedería el marco de este trabajo. Interesa simplemente notar en este punto que este "mito de la percepción" weiliano no es sin más una expresión o una aplicación del desarrollo dialéctico hegeliano: es por eso que Weil insiste en que no se trata de una "historia" de la percepción, o en que el pasado y el futuro míticos de la experiencia no son nunca la experiencia misma sino modos de aludir a su orientación o sentido. Weil abandonará en

sus escritos posteriores esta manera de referirse a la experiencia si bien conservará, aun en medio de conceptos y términos totalmente distintos, lo esencial de estas primeras intuiciones.

Notas

1 Los primeros escritos fueron publicados en *Oeuvres Complètes. Tome I. Premiers écrits philosophiques* (en adelante *OC I*), París, Gallimard, 1988. Consideraremos principalmente "Le Beau et le Bien" (1926), "Fragments sur la liberté" (1926), "De la perception ou l' aventure de Protée" (publicado en *Libres Propos* en 1929), "Autour de Protée" (1929), "Du temps" (publicado en 1929) y otros escritos menores.

2 S. Weil, *OC I*, p. 129.

3 Idem.

4 M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la Percepción*, ibid., p. 59.

5 Ibid., pp. 72, 90, 91.

6 G. W. F. Hegel, *Lógica* (*Primera Parte*), (trad. de A. Zozaya), Buenos Aires, Hyspamérica, 1985, pp. 43, 44.

7 S. Weil, *OC VI 1*, p. 86.

8 Nos referimos, por ejemplo, al hábito, el deseo y la necesidad, etc. Podría considerarse también aquí la sorprendente coincidencia de algunas figuras centrales que tanto Weil como Hegel utilizaron emblemáticamente para expresar su pensamiento. El crecimiento de la planta desde la semilla, imagen para Hegel del desarrollo orgánico de lo real en que cada momento contiene a los demás -ya en germen, ya como su realización en plenitud-, o la imagen hegeliana del círculo como "buena infinitud" dinámica que contiene y supera a la vez a lo finito, distinta de la "mala infinitud" que se opone a lo finito y es representada por la recta, así como la idea de que el ponerse del infinito de la Idea en la forma de su negación -esto es, su alienación- revela finalmente no ser más que un momento necesario de un proceso de retorno a sí mismo y de autodeterminación absoluta, todas estas son figuras e ideas que podrían verse aparecer recurrentemente en los últimos escritos de Weil, aunque la coincidencia superficial no debería ocultar que su sentido último no es en general el mismo, y la inspiración de las figuras en Weil no corresponde a veces a Hegel sino a los estudios de Weil de mitos y símbolos. En *La connaissance surnaturelle* se lee por ejemplo: "Nuevo nacimiento. En lugar de que la semilla sirva para engendrar otro ser, sirve para engendrar por segunda vez al mismo ser. Retorno sobre sí, circuito en bucle, círculo. El movimiento circular es también el símbolo del alejamiento aparente que es en realidad acercamiento" (Paris, Gallimard, 1950, p. 154.)

teseopress.com

9 S. Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 52.
10 *Pensées sans ordre concernant l' amour de Dieu*, Paris, Gallimard, 1962, p. 43.

teseopress.com

3

La sensación como pasado mítico de la percepción

En este mito aparece en primer lugar el estado preperceptivo caracterizado por analogía con el sueño, por un lado, y por otro aludiendo a la posibilidad de las sensaciones puras. Sueño y sensación pura están aún un paso atrás de la experiencia, son "el pasado de la percepción": "De este estado que precede a la percepción no podemos hacernos ninguna idea sino por el recuerdo de nuestros sueños".[1] En el sueño no existe sujeto ni objeto, estamos "mezclados con la cosa"', cada uno de nuestros deseos cambia instantáneamente la cosa, se identifica con ella, todo está vivo, animado, "lleno de dioses", en tanto el espíritu está en la cosa y le da vida. Mientras que en el recuerdo del sueño hay una continuidad (a la manera de un relato) no la hay en el sueño mismo, el cual se da, por decir así, en una serie discontinua de "puros presentes". Weil evoca en este sentido la imagen homérica de las metamorfosis de Proteo, dios del mar, que cuando de árbol deviene agua no lo hace licuándose como hielo que se funde, sino que el árbol tocado se escurre de golpe entre los dedos.[2] No existe en esta dimensión onírica espacio, ya que nada está compuesto de partes, ni tampoco tiempo: nos encontramos sumergidos en un enorme Proteo en mutación cuyas formas no exhiben ninguna continuidad, porque la forma presente no guarda huella de las que la precedieron.[3]

Esta descripción del sueño puede extenderse a las puras sensaciones, las cuales tampoco son suficientes por sí mismas para constituir la experiencia del objeto sino que deben

ubicarse aún en este mítico estadio previo a ella.[4] En su curso de Roanne Weil se detenía en el análisis de las sensaciones visuales, táctiles, etc., para concluir que "las sensaciones no nos dan nada del mundo: no contienen ni una materia [en sentido físico], ni un espacio, ni un tiempo, no pueden darnos nada fuera de sí mismas, y en algún sentido ellas no son nada".[5] Ellas no son nada en tanto la pura sensación, como el sueño, son sólo reconstrucciones que hacemos intentando abstraernos de la situación perceptiva en que ya nos encontramos, y desde la cual tendemos a pensar el sueño imprimiéndole una sucesión, o a pensar el "presente puro" de la sensación como un presente en el tiempo.[6] La idea remite a Lagneau, que ya señalaba que "la sensación es una abstracción". Así lo expresa Weil : "Lejos de ser la sola cosa que nos es dada inmediatamente, la sensación como tal no nos es dada más que por un esfuerzo de abstracción, y aun por un gran esfuerz".[7] Weil ilustra esta tesis con los esfuerzos de los pintores impresionistas por reproducir las sensaciones como proto-percepciones que corresponderían a un estrato más original de la experiencia. Las sensaciones, sin embargo, no son lo inmediatamente dado a la conciencia, no son -como algunos invocan- "nada más que lo que se ve", por lo que el estilo de estos artistas se basa más bien en un estudio o un análisis que de todas maneras no puede reproducir sensaciones como tales, sino sólo nuestras reacciones subjetivas frente a ellas.

Las páginas en las que Weil trata de mostrar la imposibilidad de derivar la espacialidad o la temporalidad de los objetos de la experiencia a partir de la mera recepción de sensaciones remedan perfectamente las "exposiciones metafísicas" de espacio y tiempo que hallamos en la Estética Trascendental kantiana, en las que se intentaba mostrar (tanto contra el empirismo de Locke como contra Leibniz, quien creía en oposición al "espacio absoluto" de Newton que el espacio era sólo una noción derivada de las posiciones relativas de las mónadas) que espacio y tiempo son formas puras -es decir, *a priori*- de la sensibilidad. El espacio,

por ejemplo, "no es un concepto empírico sacado de experiencias externas -señala Kant-. Pues para que ciertas sensaciones sean referidas a algo fuera de mí [...] y asimismo para que yo pueda representármelas como fuera unas de otras [...] hace falta que ya esté a la base la representación del espacio".[8] Por tanto, como señala ahora Weil completando el razonamiento con el argumento paralelo para el tiempo, "las sensaciones no nos dan idea [en un sentido laxo del término, como "representación"] del espacio. ¿Nos dan ellas la idea del tiempo? [...] Para que ellas nos la pudieran dar sería necesario que pudiésemos otorgar un sentido a las sensaciones pasadas"; habría sido necesario, en fin, que ya estuviera a la base una determinación temporal para poder pensarlas como sucesivas.[9] Es decir: del mismo modo que no es posible derivar de las relaciones de exterioridad o yuxtaposición de las representaciones sensibles la representación de espacio, porque aquellas relaciones ya tienen a la base a esta última, no es posible derivar de las relaciones de simultaneidad o de sucesión de las representaciones sensibles la representación de tiempo, porque aquellas relaciones ya tienen a la base a esta última representación. El análisis de la percepción no puede entonces fundarse en las sensaciones y derivar de allí la experiencia tal como la vivimos.

La tesis que, sin embargo, Weil tiene en mente al aludir a la insuficiencia de las puras sensaciones para la percepción es aquella que, en la reflexión gnoseológica francesa, popularizara E. Condillac (1715-1780). Este fundador del movimiento de los ideólogos -entre sus discípulos se contaba Destutt de Tracy-, quien recibió la influencia de Locke, ilustró su tesis de la sensación como única fuente de la que surge por transformación toda percepción sensible y todo juicio mediante la imagen de la estatua de mármol, carente de todo pensamiento y comunicación con el mundo exterior, a la que Weil alude en sus *Lecciones de Filosofía*. Sólo con conceder a esa estatua uno de los sentidos, por ejemplo, el olfato, se vería cómo -según Condillac- partiendo de él se originan todas las demás facultades. Así, tenemos en

primer lugar la sensación olfativa, luego la atención como aplicación exclusiva a esa sensación, la memoria como persistencia de esa sensación luego de su aparición primaria, la comparación como superposición de dos sensaciones, y así siguiendo hasta derivar a partir de la sensación el juicio así como las facultades volitivas y abstractivas superiores. Simone Weil, en cambio, observa que, lejos de ser la sensación la representación más simple y primitiva de la cual sin necesidad de otro recurso derivaría la percepción, no tenemos experiencia alguna de la sensación y, por otro lado, nada del objeto percibido nos puede ser dado solamente por medio de la sensación: "la sensación no nos da nada del mundo [...], y mientras tanto percibimos el mundo; por tanto lo que nos es dado no son solamente las sensaciones".[10] Es necesario entonces avanzar en el análisis, abandonando este mítico pasado de la percepción que hemos construido para aislar artificialmente los componentes o la dirección de la experiencia, y dar lugar a la percepción tal como es vivida. Respecto de este sueño, de esta mítica prehistoria de la experiencia en la que todo es caos y mezcla, la percepción adquiere entonces el sentido de un despertar.

Notas

1 S. Weil, *OC I*, p. 132.
2 Ibid., p. 128.
3 Ibid., p. 132. La imagen de Proteo aludiendo a la confusión y mutación de la inmediatez sensible a superar mediante el pensamiento aparece en Hegel: "El sentimiento y la naturaleza son un Proteo movible y cambiante, y naturalmente se reflexiona que las cosas no son en sí mismas tal como se presentan en su estado inmediato. [...] Se puede muy bien decir que, según este resultado, el hombre no es hecho sino para escarbar el cieno" (*Lógica* [*Primera Parte*], (trad. de A. Zozaya), Madrid, Hyspamérica, 1985, p. 50).
4 La sensación tiene en estos análisis de Weil el sentido general de una representación pasiva, inmediatamente presente a los órganos sensoriales: "La sensación es siempre sufrida, pasiva [...], sentir es siempre padecer [*subir*]" (*LP*, p. 35). Usaremos en general "sensibilidad" y "sensación" en un sentido

cercano al fenomenológico respecto de la percepción, esto es, como "el residuo fenomenológico de lo que procuran los 'sentidos' en la percepción exterior normal. Tras de la reducción, se revela una afinidad esencial entre los respectivos datos 'sensibles' de las intuiciones externas, y a ella responde una esencia genérica propia o un concepto fundamental de la fenomenología" (E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, (trad. de J. Gaos), México, FCE, 1992, p. 204). Esta "afinidad esencial" será recogida por el concepto de "dato hilético", sobre el que volveremos más adelante. El hecho de que Weil necesite seguir utilizando el término "sensación" para dar cuenta de la percepción aun después de observar -como veremos inmediatamente- que se trata de una abstracción y no corresponde a nada de lo que podríamos tener experiencia, se debe a cierta paradoja inherente al análisis de la percepción, a la que nos referiremos luego en el marco de la exposición de la noción de lectura.

5 S. Weil, *LP,* p. 37.

6 Con el propósito de evitar esto Weil propone (en *LP*) pensar la atemporalidad sensitiva como "duración" en el sentido bergsoniano del término, como un caracter cualitativo de la sensación insuscribible a la homogeneidad cuantificable del tiempo.

7 S. Weil, *LP*, pp. 36, 37. Recordemos que M. Merleau-Ponty comienza su *Phénoménologie de la perception* (1945) con una constatación semejante acerca de la sensación: "La sensación pura será la vivencia de un 'choque' indiferenciado, instantáneo, puntual. No es necesario mostrar [...] que esta noción no corresponde a nada de cuanto tenemos experiencia"; [la] "percepción elemental está ya cargada de un sentido" ("La sensación", en *Fenomenología de la percepción*, (trad. de J. Cabanes), Barcelona, Planeta, 1994, pp. 25, 26).

8 I. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, (trad. de M. G. Morente y M. F. Núñez), México, Porrúa, 1991, pp. 42 y ss.

9 S. Weil, *LP*, p. 36.

10 S. Weil, *LP*, p. 37. Weil está posiblemente reiterando en este punto los análisis de Lagneau y Alain, si bien hay que notar que la necesidad de que la acción del espíritu complete o sintetice el dato sensible para dar lugar a la experiencia perceptiva es tema central tanto de la filosofía trascendental crítica (Kant definía la percepción como conciencia empírica, es decir, "conciencia acompañada de sensación") como también lo es -en el ámbito de la filosofía francesa y con matices propios- del pensamiento de Maine de Biran, quien contra Condillac y los ideólogos distingue la sensación como impresión pasiva provocada por lo externo, de la percepción en la que interviene la actividad interna, negando la posibilidad de derivar la segunda exclusivamente de la primera. Se entiende así que se haya llegado comunmente a aludir a Maine de Biran como a *"le Kant français"*, si bien -notó Bergson- esta denominación oculta las enormes diferencias de fondo, ya que "De modo opuesto a Kant, [...] Biran juzgó que el espíritu humano era capaz [...] de alcanzar lo absoluto y hacerlo objeto de sus especulaciones" (H. Bergson, "La philosophie française", en *Revue de Paris*, 15 de mayo de 1915, p. 247). Más adelante se verán las particularidades del planteo de Weil que la separan de la teoría trascendental crítica del conocimiento.

teseopress.com

4

La percepción como despertar

La alborada de la percepción es caracterizada por Weil como un movimiento por el cual nos apartamos de la *cosa* (con la que estábamos mezclados indiferenciadamente en la sensación y en el sueño) tornándola de ese modo *objeto*. Ya descripto como una acción de apartarse de parte del sujeto, o como su padecer el rechazo por parte del objeto, se alude a un mismo movimiento de separación, de distinción y de establecimiento de una distancia, movimiento por el cual quedan constituidos a la vez sujeto y objeto, enfrentados uno al otro y en mutua relación. Este movimiento tiene a la vez un sentido gnoseológico, ético y estético: el distanciamiento por el cual quedo constituido en sujeto que percibe a un objeto define a la vez el bien del lado del sujeto y la belleza del lado del objeto. El acto moral de renuncia a la cosa, de desapego y de liberalidad consiste en un movimiento por el cual el espíritu se distingue de ella, dejándola a sí misma y afirmando a la vez al hombre en sí: "Pues el bien es decir no a todas las cosas; decir de todas las cosas: yo no soy eso." A la vez,

> "decir: Yo no soy eso, es postular el templo como perfecto en sí sin mí: es decir, ponerlo como bello. [...] La negación es lo que hace de la materia el objeto; lo que es igual que decir que la torna bella. [...] Pues es por el mismo movimiento que nos distinguimos de la cosa y hacemos el objeto, es decir la belleza; lo que es lo mismo que percibir".[1]

Pero esta descripción de una percepción pura no se corresponde con la percepción actual, sino que es, por así decir, el "Edén" de la percepción.[2] Weil sugiere metafóricamente que el Espíritu, para arribar al Paraíso, debe primeramente pasar del Caos -que hemos descripto como sueño y sensación pura- al Paraíso terrestre de la percepción pura, salir luego del Paraíso por el pecado y el error, y elevarse finalmente al Cielo por la virtud.[3] La percepción actual es entonces percepción "caída". Esto sólo significa que el movimiento de distanciamiento por el cual tiene lugar la percepción no está nunca de hecho acabado: el espíritu aún anima en alguna medida a la cosa y está mezclado con ella, lo que también puede ser expresado diciendo que la percepción necesita siempre en algún grado de los auspicios de la imaginación.[4] Según otra expresión de Weil que reproduce un concepto de Alain: "La imaginación suplementa lo que el mundo exterior tiene forzosamente de insuficiente para nosotros [...] y realiza así un compromiso que llamamos percepción".[5]

En sus lecciones de Roanne -en las que se basará nuestra exposición en este punto- Weil analiza el rol de la imaginación en la percepción refiriéndose entre otros aspectos al espacio, el relieve, la forma, la identidad objetiva, la distinción entre propiedades esenciales y accidentales del objeto. La sensación no basta par dar cuenta del objeto percibido: la percepción es conciencia de un objeto nunca *sentido* como tal, cuya identidad sólo está dada por la imaginación, como enseguida se hará claro con el ejemplo de la percepción de un cubo. Al desarrollar estas ideas Weil integra de un modo original no sólo la tradición del pensamiento francés sobre la percepción y la herencia kantiana, sino también algunos desarrollos de la psicología de la percepción, refiriéndose especialmente a William James.

Al comienzo de su curso de filosofía de Roanne, Weil plantea el problema metodológico central con que se topa el análisis de la percepción que se propone emprender. Sin desconocer las virtudes del método introspectivo -de cuyo

ejercicio se preciaba Maine de Biran cuando afirmaba que "nadie se ha contemplado o se ha visto pasar como yo a mí" al fijar "una atención firme y perseverante en los fenómenos interiores"[6]- Weil afirma que la introspección por sí misma no asegura objetividad, puesto que ella ya constituye un estado psicológico incompatible con otros, y, lo que es más importante, incompatible en ocasiones con la acción. Es la percepción del hombre en interacción con un mundo y, en definitiva, del hombre trabajando (es decir, realizando una acción metódica mediante útiles, siendo su cuerpo el primero de ellos) la que interesa describir a Weil. Tampoco el método intuitivo tal como es postulado por Bergson elude, según Weil, la no-cientificidad de la introspección. Como alternativa, entonces, se hallarían los métodos de observación de las ciencias de hechos, el aporte de las ciencias naturales y humanas, la biología, la sociología y la psicología del comportamiento (el *behaviourism* de Watson). El problema es -concluye Weil- que ambos puntos de vista, el subjetivista y el objetivista, el espiritualista y el pansomatista, son parciales: "las dos teorías son correlativas: las dos suprimen uno de los términos de la contradicción a la que arriban; la primera [behaviourismo; etc.] no es psicológica, la segunda [introspección; intuición; etc.] no es científica". No tenemos, entonces, un método que nos permita describir la experiencia vivida como tal, es decir, que parta de constatar que en la percepción sujeto y mundo están esencialmente en relación y que en ella "no hallamos nada puramente interior [...] e inversamente, no hay nada puramente exterior".[7] No es de extrañar el que pocos años más tarde Weil se haya interesado en una filosofía que, como la de Husserl, intente eludir el psicologismo y el naturalismo adoptando como tema capital la "intencionalidad" característica de la conciencia (*Ideas*, §84). Tal doctrina "socava el dualismo moderno de interior y exterior, del vivir inmanente y de la realidad trascendental. En la medida en que alguien vive o experimenta algo, [...] se halla fuera de sí mismo, se sobrepasa a sí mismo".[8]

En estos primeros análisis, sin embargo, Weil se ve enfrentada a una doble alternativa que considera engañosa pero a la vez insuperable por medio de alguna otra original opción (como podría serlo la intencionalidad fenomenológica), por lo que construye su propia estrategia metódica: mantener hipotéticamente separados los dos términos, sujeto y mundo, comenzar el análisis de la percepción por uno de los dos -opta por el segundo: lo exterior, los comportamientos observables como hechos- y continuar hasta el límite de lo posible la descripción desde ese punto de vista parcial. De ese modo, según Weil, nos toparemos con el otro término al cual se hará necesario recurrir, y quedará simultáneamente demostrada la convergencia de las dos direcciones en la percepción. El programa de su curso muestra este itinerario metódico: se parte de "*Le point de vue matérialiste*" (1.) , con lo cual ya se está "*A la recherche de l' Esprit*" (2.). La segunda parte ya puede entonces desarrollarse "*Après la découverte de l' Esprit*" (3.). Sin embargo, puede asombrar al lector de las *Leçons* que tras proponerse este programa que apunta a una correlación equilibrada, Weil logra explicar *casi* la totalidad de la experiencia desde el "punto de vista materialista", como se verá a continuación.

Notas

1 S. Weil, *OC I*, pp. 90, 91.

2 Seguimos en este punto los "Fragments sur la liberté" citados, que parecen más claros, dejando de lado las líneas divergentes de análisis sugeridas por otros textos.

3 S. Weil, *OC I*, pp. 90, 91.

4 Existe una clara ambigüedad en relación con la función y el valor de la imaginación en estos escritos de Weil: en su connotación positiva, es indispensable en toda percepción, pero es también, en su matiz negativo, la fuente del error. La imaginación, clave de la percepción como "segundo estadio" del desarrollo de la experiencia, es a la vez y de modo contradictorio la marca negativa del "pasado pre-perceptivo" de indistinción sujeto-objeto, y lo que realiza la separación que da lugar a la percepción. Weil misma se pro-

teseopress.com

pone como tarea elucidar este punto oscuro: "Será necesario exponer en integridad la tesis de Kant y de Lagneau apoyada en el hecho de que la imaginación, tela de la ilusión, es la tela también de las percepciones ordinarias (distancia, volumen, etc.)" (*OC I*, p. 133). La "solución" a tal dilema adoptada en "Science et Perception dans Descartes" es reconocer que existen dos tipos de imaginación que convergerían en la percepción ordinaria, una ligada al "primer estadio" pre-perceptivo (aquí identificado como "sueño", "sensación" y "emoción") cuyo exceso lleva al error, y otra ligada al "tercer estadio" supra-perceptivo (aquí, el "entendimiento") cuya primacía sobre el primero sería condición de la verdad: "Pues me equivoqué [...] al no distinguir en algunos [de mis pensamientos] a la imaginación conducida por el entendimiento, que define a la geometría, y en otros a la sensibilidad pasiva y la imaginación engañadora. En esta última clase yo había incluido, junto con las pasiones y los sueños, a los pensamientos de todas las cosas presentes en torno mío, esta pieza, [...] , estos árboles, mi cuerpo mismo. Ahora *reconozco en estas cosas percibidas la unión de estas dos especies de imaginación*, que se encuentran, separadas, una en la emoción, la otra en la geometría. La percepción es la geometría tomando posesión de algún modo de las pasiones mismas, por medio del trabajo" (*OC I*, p. 210, la cursiva es nuestra). Probablemente tampoco estas definiciones disipen todas las ambigüedades y, por otra parte, no siempre Weil alude al problema en estos mismos términos.

5 S. Weil, *OC I*, p. 298.

6 Maine de Biran, *Autobiografía y otros escritos*, Buenos Aires, Aguilar, 1981, p. 61.

7 S. Weil, *LP*, pp. 15-18.

8 Bernhard Waldenfels, *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 19.

teseopress.com

5

Imaginación y percepción: la percepción como "una especie de danza"

Ya se aludió a que la espacio-temporalidad propia de los objetos de la experiencia no es derivable de la sensación: su fuente -agrega Weil- es la imaginación. Al considerar la espacialidad, por ejemplo, Weil reitera algunos análisis de Alain, por ejemplo respecto de la percepción de un objeto cúbico. Las sensaciones táctiles[1] no nos dan nunca el objeto, sino sólo puntas, aristas y superficies lisas que son interpretadas como escorzos de un objeto cúbico nunca presente como tal en la sensación, pero percibido como tal a partir de sus escorzos por anticipación: "Todo es anticipación en la percepción de las cosas" -escribía Alain-: "En nuestra percepción, tan simple como queramos tomarla, hay siempre recuerdo, reconstitución, resumen de experiencias", y es este horizonte imaginario el que participa en la constitución de la percepción de todo objeto como tal.[2]

Este rol de la imaginación en relación con las representaciones de espacio y tiempo fue, como ha notado R. Torretti, una doctrina tardía de Kant que podría interpretarse como una clave para descifrar ciertas oscuridades de la estética trascendental y de la teoría crítica del conocimiento en general. En el contexto de este estudio, basta con observar que Weil reproduce la idea kantiana de la imaginación como una facultad que participa de la pasividad de los sentidos y de la actividad del entendimiento, constituyendo un puente entre la espontaneidad y la receptividad. Esta es al menos la "solución salomónica" a la que Kant arriba tras considerarla en algunos escritos (como su *Antropología*)

como una parte de la sensibilidad y en otros como una variedad del entendimiento. En el *Opus Posthumum* Kant escribe: "Espacio y tiempo son productos (pero productos primitivos) de nuestra propia imaginación".[3] Como explica Torretti en un comentario que se ajusta perfectamente a los conceptos de Weil y Alain recién aludidos, lo que parece evidenciar su filiación kantiana:

> "Toda percepción de un cuerpo descansa en la misma condición, que permite y exige completar el dato bruto y nada corpóreo de los sentidos con el aporte de la imaginación: cuando veo un armario lo veo en el espacio, y por eso puedo ver también lo que los ojos no me dan, que tiene un interior, que tiene un respaldo." [De modo similar, también] "lo temporal es imaginario, en cuanto su representación requiere una actividad que reproduzca y retenga lo dado cuando ya no lo está, lo prefigure y anticipe cuando no lo está aún. Sin esta actividad imaginativa que los mantiene y prolonga más allá del límite estrechísimo de su ser, los datos de la afección sensible no darían jamás base a percepciones de cosas y procesos, su centelleo momentáneo y discontinuo no se integraría en una duración real".[4]

Tanto la glosa kantiana recién citada como el análisis de Weil acerca del mismo tema parecen aludir a la vez a dos funciones de la imaginación en la percepción que podrían explicitarse de este modo: la imaginación sintetiza la materialidad múltiple de la sensación, los datos singulares y dispersos de los sentidos, en una figura con sentido. Pero también esta figura es integrada por la imaginación como una perspectiva entre las múltiples perceptibles que son propias de un objeto único. A este segundo aspecto alude Weil cuando dice que en la percepción "las cosas aparecen como independientes de nosotros, pero vemos todo desde una cierta perspectiva".[5] A través de los múltiples escorzos particulares nuestra percepción se dirige a un objeto único que se da como trascendente a cada escorzo y a cada acto particular de nuestra percepción.[6]

Ahora bien, aun si Weil estuviera siguiendo a Kant al definir el papel de la imaginación en la percepción, las diferencias no tardarán en hacerse notar cuando Weil comience a especificar *de qué modo* esta misteriosa facultad nos permite percibir espacio-temporalmente. La imaginación -es decir, el nexo entre actividad y pasividad, materia y espíritu, que hace posible la percepción- quedará definida por Weil tras este análisis como hábito corporal, disposición a actuar, gesto, reacción, reflejo y, en fin, "una suerte de danza": "Es la relación esencial entre nosotros y el exterior, relación que consiste en una reacción, un reflejo, lo que constituye para nosotros la percepción del mundo exterior. La simple percepción de la naturaleza es una especie de danza; es esta danza la que nos hace percibir".[7]

No percibimos las sensaciones dispersas sino perspectivas del cubo tridimensional que imaginamos a través de ellas. La imaginación se impone sobre la sensación en la percepción, de tal modo que "tenemos conciencia de lo que creemos ver y no de lo que vemos, de lo que creemos tocar y no de lo que tocamos".[8] Ahora bien, ¿en qué consiste, por ejemplo, la espacialidad percibida-imaginada del cubo?

> "El espacio cúbico consiste esencialmente en el gesto de tomar el objeto. El espacio imaginario del cubo consiste esencialmente en una relación entre las sensaciones y yo, relación que a su vez consiste en cierta disposición a actuar. [...] Todos los espacios, aun aquellos en los que no hemos estado de hecho [como en el caso de una fotografía] nos incitan a recorrerlos".[9]

Esta disposición de tomar, de recorrer o, en fin, de relacionarme corporalmente de cierta manera determinada con las sensaciones recibidas, constituye para Weil la espacialidad misma. La percepción de los grandes espacios arquitectónicos como el de una catedral o una escalera de grandes dimensiones, o el poder de ciertos paisajes, no es más que la incitación o la disposición a recorrer, a tocar, a caminar sin fin, a caer, a esforzarse al subir, etc.: "tenemos

la impresión de reposo en [la visión de] pequeños rincones pero no la tenemos en medio de una planicie desnuda, aun si estamos sentados, y esto es así porque tenemos la incitación a recorrerla".[10]

Weil observa que una característica propia de esta disposición corporal a actuar que otorga sentido a las sensaciones en la percepción es que la multiplicidad dispersa de sensaciones particulares es por medio de ella organizada en "formas":

> "Cada uno de los objetos que vemos ordena un bosquejo de movimiento [*commande une esquisse de mouvement*], por más imperceptible que sea. (Una silla ordena sentarse, una escalera subir, etc.). Lo que toca nuestro cuerpo son pues los conjuntos [*ensembles*], no los detalles. (La escalera puede ser de madera o de piedra, puede estar recubierta por una alfombra o no, etc., pero evoca antes que todo la idea de una escalera.)".

El cuerpo aprehende las relaciones, las formas, los conjuntos organizados y no lo particular. Por ejemplo, podemos reproducir una serie de golpes sobre la mesa que siguen cierto patrón rítmico sin contar el número de golpes, sólo atendiendo a la "forma": "El pensamiento no tiene rol alguno en estos casos: es el cuerpo el que aprehende las relaciones".[11] Esta diferencia entre lo que podría llamarse una materialidad sensible frente a la forma percibida a través de ella anticipa ya un motivo de la posterior teoría weiliana de la lectura: la posibilidad de leer un mismo sentido (la escalera, en el primer caso) en instancias materiales diversas y, por otro lado, la posibilidad de leer diversos sentidos a través de la misma instancia material, mientras que en todos los casos lo experienciado es directamente el sentido por sobre o a través de una materialidad transparente, fluida, permeable o borrada, nunca experienciada en sí misma.

teseopress.com

Notas

1 El análisis también podría ser similarmente formulado en términos visuales, refiriéndonos a los escorzos como a las caras visibles y ocultas.

2 Alain, "81 Chapitres sur l' esprit et les passions", en *Les passions et la saggesse*, Paris, Gallimard, 1960, pp. 1087, 1987.

3 I. Kant, *Ak*., XXIII, 37; cit. por Roberto Torretti, *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, 2da edición, Buenos Aires, Ed. Charcas, 1980, p. 176.

4 R. Torretti, ibid., pp. 176, 177. En la *KrV* Kant parece otorgarle un lugar muy cercano al entendimiento al escribir: "Es una y la misma espontaneidad que allí bajo el nombre de imaginación y aquí bajo el de entendimiento, pone enlace en lo múltiple de la intuición". (*Crítica de la Razón Pura*, (trad. de M. García Morente y M. Fernández Núñez), México, Porrúa, 1991, p. 92.

5 S. Weil, *LP*, 209.

6 E. Husserl dirá que "a toda percepción exterior es inherente la remisión anticipada desde los lados 'efectivamente percibidos' del objeto de la percepción hacia los lados 'coasumidos', todavía no percibidos, sino sólo anticipados por vía de expectativa. [...] La predeterminación misma es sin duda imperfecta en todo momento, pero en su *indeterminación*, de una *estructura determinada*. Por ejemplo, el cubo deja abiertas muchas cosas todavía por los lados no visibles, y sin embargo es aprehendido, desde luego, como un cubo" (*Meditaciones Cartesianas*, (trad. de J. Gaos y M. García-Baró), México, FCE, 1996, p. 94).

7 S. Weil, *LP*, p. 43. El anclaje de la imaginación en el cuerpo propio es un clásico motivo cartesiano, si bien no exhibiendo ésta las particulares características con las que Weil la define, y dándole un papel secundario (la imaginación, dice Descartes, "no es en manera alguna necesaria a mi naturaleza o esencia") opuesto a la centralidad que le otorga Weil en la experiencia. Cf. *Meditaciones Metafísicas*, VI, (ed. de M. G. Morente), Madrid, Espasa Calpe, 1982, pp. 166-168. Decimos que Weil se distancia de Kant al interpretar la imaginación, clave de la experiencia, en términos de motricidad corporal; sin embargo, se ha sostenido que en su *Opus posthumum* Kant estaba en camino a elucidar el papel fundacional del "yo me muevo", "al hacer en tal lugar el planteamiento inicial para una deducción de la corporalidad como supuesto *a priori* de la posibilidad de una conciencia pensante" (L. Landgrebe, "Principios de una teoría de la sensación", en *El camino de la fenomenología*, Buenos Aires, Sudamericana, 1968, p. 186; sobre esta cuestión este autor remite a su vez a K. Hübner, *"Leib und Erfahrung" in Kants Opus posthumum* en *Zeitschrift f. philos. Forschung*, VII, 2).

8 S. Weil, *LP*, p. 39.

9 Idem.

10 Ibid., p. 40. Es evidente que se trata aquí de algo cuanto menos muy semejante a la concepción de Merleau-Ponty de "la motricidad como intencionalidad original": "en el gesto de la mano que se levanta hacia un objeto se encierra una referencia al objeto, no como objeto representado, sino como esta cosa muy determinada hacia la que nos proyectamos, cabe la que somos por anticipación, a la que nosotros acosamos. [...] La experiencia

teseopress.com

motriz de nuestro cuerpo no es un caso particular de conocimiento; nos proporciona una manera de acceder al mundo y al objeto, una 'practognosia', que debe reconocerse como original, y, quizás, como originaria" (*Fenomenología de la Percepción*, ibid., pp. 155, 157, 158). Igualmente, dice Grünbaum citado por Merleau-Ponty: "La motricidad, tomada en estado puro, ya posee el poder elemental de dar un sentido (*Sinngebung*)" (Ibid., p. 159).

11 S. Weil, *LP*, p. 20. Weil hace explícitas inmediatamente tras el párrafo citado la evidente relación de estas ideas con la psicología alemana de la *Gestalt*.

teseopress.com

6

El sujeto percipiente como cuerpo habituado y el objeto percibido como sentido y figura motriz ("esquisse de mouvement")

Estas disposiciones corporales a la acción correlativas a la *formación* de los objetos de la percepción -dice Weil en sus *Leçons*- se disparan como "reflejos", como reacciones provocadas por las sensaciones, entendidas ahora como excitaciones. El cuerpo presenta al menos dos tipos de reflejos: "congénitos" o instintivos y adquiridos o "condicionados". Los primeros constituyen un límite o base biológica de la percepción: mientras que las excitaciones son virtualmente ilimitadas, la constitución del cuerpo humano permite en cambio un número limitado de reacciones posibles, por lo cual las excitaciones reciben una primer clasificación o cualificación "biológica". Por más variados que sean los alimentos que se presenten, la glándula salival produce saliva como si fuera capaz de discernir o abstraer la clase general "alimento" a través de la diversidad de alimentos. Ciertos movimientos, por otra parte, nos están naturalmente vedados por la estructura fisiológica de nuestro cuerpo: "El cuerpo establece así una clasificación en el mundo antes de todo pensamiento. [...] Por el solo hecho de que poseemos un cuerpo, el mundo está ordenado en torno a él [*le monde est en ordre pour ce corps*], está arreglado [u "ordenado": *rangé*] en relación a las reacciones del cuerpo".[1] Weil llega así a describir sin salirse del "punto de vista materialista" y aun en este nivel biológico una especie de inteligencia

o pensamiento anterior al pensamiento: "Cuando hagamos nacer [en nuestro análisis] al pensamiento, éste nacerá así en un universo ya ordenado [*rangé*]".[2] Tenemos, por otro lado, los reflejos adquiridos del tipo que estudió Pavlov con sus célebres experimentos, reacciones que han quedado atadas por medio de procedimientos de simultaneidad y habitualidad a determinadas excitaciones. Estos reflejos no naturales, que no son necesariamente en su totalidad los mismos en todos los hombres y que conforman sin embargo, una vez adquiridos, una especie de "segunda naturaleza" parecen, en el análisis de Weil, organizar o dar forma al resto de posibilidades abiertas a la percepción que quedan sin ser determinadas por los reflejos biológicos.

Weil se refiere en algunos de sus primeros escritos (y especialmente en sus *Leçons de Philosophie*) a los "reflejos condicionados" en estrecha relación con el "hábito", utilizando aun los mismos ejemplos al referirse a unos y al otro. Sin embargo, Weil dará cada vez mayor preferencia en su reflexión al "hábito", como noción que oficiará de gozne y de alternativa frente a todo intelectualismo o espiritualismo, por un lado, y al mecanicismo -como el que podría reflejar la noción de "reflejo condicionado"- por el otro. Cuando Weil se sirva, en su pensamiento maduro, de la imagen de la "lectura" como modelo de la percepción muy cercano al del "hábito" propio de estos escritos que ahora analizaremos, hará explícito su abandono del insuficiente concepto de "reflejo condicionado". El oír el leve tic-tac de la carga de una ametralladora me llena instantáneamente de miedo, sólo en el caso en que yo conozca el ruido y no si no lo conozco -escribirá alrededor de 1940-, pero aun así en este caso como en la percepción en general

> "no se trata sin embargo de algo análogo al reflejo condicionado; se trata de algo semejante a la lectura, donde a veces una combinación de signos totalmente nueva y que yo jamás

teseopress.com

> he visto, me toma el alma, donde la significación que hiere penetra, con el blanco y el negro [de las letras], tan irresistiblemente como ellos".[3]

Merleau-Ponty ha notado la misma insuficiencia del reflejo para dar cuenta del aprendizaje del manejo de útiles y otros casos que, tanto en su teoría como en la de Weil, resultarán modélicos respecto de toda la experiencia perceptiva. El modo en que un organista ejercitado puede tras una hora de pruebas llegar a servirse de un órgano que no conoce, de más o menos teclados y pedales, y una disposición distinta de los juegos respecto de su instrumento habitual, no permite suponer -tal como no lo permite el caso de la lectura de nuevas combinaciones de signos recién mentado por Weil- "que unos nuevos reflejos condicionados se sustituyan a los montajes ya establecidos [...] lo que nos hace salir de la teoría mecanicista". Es necesario, entonces, para Merleau-Ponty, priorizar en su fenomenología de la percepción el concepto más amplio de "hábito" (y, relacionado con éste, el de "habilidad"), y hacerlo en términos muy similares a los de la "lectura" en Weil, ya que -como dirá el filósofo- "la adquisición de la habilidad es la captación de una significación".[4]

En el escrito de Weil titulado "Science et Perception dans Descartes" (1930) se halla claramente definido el rol del hábito en la percepción, y es la vez este escrito el que anticipa de un modo claro, al relacionar la habitud corporal, la percepción y la significación, la posterior teoría weiliana de la experiencia como lectura de significaciones. No es sin embargo el único de los primeros escritos en que la percepción es definida como nacimiento de una significación. Por ejemplo, el primer estadio mítico ("pre-perceptivo") de la experiencia que se asocia con la sensación aparece definido en otro escrito de este modo: "se puede decir aquí de todo objeto lo que expresa admirablemente Hegel en relación con la torre de Babel: que ella es un signo, pero que no significa nada. El pensamiento se mueve en este nivel

en un mundo de torres de Babel".[5] La sensación pura (la cual, como dijimos, no es parte real de la experiencia, sino sólo una abstracción) sería aquí equiparada a la materialidad pura de un significante sin significado. Continuando la secuencia del mito, el surgimiento de la percepción se daría cuando esas puras sensaciones o significantes muertos cobran vida al ser animados por una significación, idea cuya inspiración toma Weil de Descartes: él ha sugerido "una teoría de las sensaciones como signos, por ejemplo dibujos, en los que vemos, no los trazos sobre el papel, sino hombres y ciudades".[6]

Veamos ahora de qué modo se produce este encuentro con el sentido en la percepción. Dada la importancia de la imagen del bastón (de inspiración cartesiana) en este punto utilizada por Weil, imagen a la que volverá al definir su noción de lectura y en innumerables otras ocasiones, resulta útil reproducir el párrafo *in extenso*:

> "El ciego no siente las diferentes presiones del bastón sobre su mano, él palpa directamente las cosas por su bastón, como si su bastón fuera sensible y formara parte de su cuerpo. Yo misma en este momento siento el papel en la punta de mi lapicera, y aun mejor si cierro los ojos. En cuanto a la presión de la lapicera sobre mi mano, siendo la única cosa que aparentemente yo debería sentir, necesito en cambio poner atención para notarla, de igual modo que necesito atención para ver manchas de color amarillas o rojas en vez de una piel de mujer, sobre la tela que representa a la Gioconda. [...] Cuando respondo a estos asaltos del mundo contra mí que llamo sensaciones [...] por medio del trabajo, ellas no me dan otra cosa [....] más que el objeto de trabajo. Es así que por su bastón como si fuera una mano, el ciego, lejos de sufrir [...] contactos, palpa, no la materia sensible [el bastón mismo], sino el obstáculo. E inversamente para cada uno de nosotros el bastón del ciego no es otra cosa que nuestro cuerpo. El cuerpo humano es para el espíritu como una pinza para agarrar y palpar el mundo. Pero, para describir esto en orden, el cuerpo no está naturalmente a mi disposición. Debo tomar posesión de mi cuerpo".[7]

Y es en este punto donde aparece, de modo similar al hábito que tiene lugar en el aprendizaje del uso del bastón del ciego, la lapicera o un vehículo como una bicicleta, el hábito motriz como origen de toda significación en la percepción. Ya que se trata del aprendizaje de ciertas disposiciones corporales a actuar de acuerdo a cierto orden o figura, Weil se refiere a este hábito en términos del aprendizaje de una danza, de una especie de gimnasia y, especialmente, de un trabajo. En este último están sugeridas la idea del manejo de un útil -siendo el "útil originario" de la experiencia mi propio cuerpo- y la idea de una relación efectiva de contacto corporal con el objeto: "Todos mis sentidos son modos de tocar; mejor dicho, yo no percibo más que actuando y palpando; así es que, como hace ver el célebre análisis de Descartes, yo aprehendo cada objeto con mis dos ojos como con dos bastones".[8] Continúa Weil:

> "Es así como yo relaciono las sensaciones que me procuran mis dos ojos con un solo Panteón, del cual determino el relieve, la distancia o la magnitud, variando, mediante mi propio movimiento, este doble contacto. Pues tal exploración, por más que se ejerza a distancia, que no ponga en movimiento más que mi propio cuerpo [y no al objeto mismo], que no tenga por fin modificar nada, es, si no trabajo, al menos preparación para el trabajo; ella hace de las sensaciones signos de las distancias, las magnitudes, las formas, o dicho de otro modo, de mis trabajos posibles".[9]

El lenguaje dual utilizado por Weil al hablar de espíritu y cuerpo, sensación y objeto percibido, signo material y significado, no debe ocultar que estos escritos delatan claramente la intención de ir más allá de estas distinciones para describir la percepción tal como se da: la imaginación (identificada con este cuerpo habituado) "es por su naturaleza doble", la "tela de la experiencia" vivida es originariamente "ambigua"[10], expresa Weil. Podría decirse así, con Merleau-Ponty, que "en la percepción efectiva y tomada en su estado naciente, anteriormente a toda palabra, el signo sensible y

su significación ni siquiera son idealmente separables".[11] Todas estas definiciones de Weil se acercan mucho, como es evidente, a la definición de Merleau-Ponty de la adquisición de la habitud como "la captación de una significación, pero la captación motriz de una significación motriz".[12] El filósofo analiza el mismo modelo cartesiano del bastón del ciego de un modo notablemente similar al de Weil para concluir que el hábito nos permite pensar en "un saber que está en las manos", "un cuerpo que comprende".[13]

Para definir la experiencia perceptiva en "Science et Perception …" Weil utiliza como imágenes al nadador que siente el agua bajo su cuerpo y ante sus brazos, el corredor que siente el suelo bajo sus pies, el aire ante sus rodillas y sobre su rostro. Allí, dice Weil, está representada la "tela del mundo" en su "doblez": es mi propio movimiento corporal (y Weil escoge como imagen un movimiento regular) junto con el sentimiento de mi propio cuerpo que lo acompaña, el que me hace presente a la vez el mundo, o también, inversamente, la percepción del mundo me retrotrae a la de mis propios movimientos corporales. Escribe Weil: "estas cosas que me son tan íntimamente presentes [como el agua para el nadador] no lo son más que por la presencia de este sentimiento inseparable de mi existencia misma, el cual sólo por su intermediación me es revelada".[14] En palabras de Merleau-Ponty: "El análisis del hábito motor como extensión de la existencia se prolonga, pues, en el análisis del hábito perceptivo como adquisición de un mundo. Recíprocamente, todo hábito perceptivo es aún un hábito motor y aquí también la captación de una significación se hace por el cuerpo".[15]

A través de los conceptos y las imágenes utilizadas tanto por Weil como por Merleau-Ponty para referirse a la habitud corporal, "lo que hemos descubierto mediante el estudio de la motricidad es, en definitiva, un nuevo sentido del vocablo 'sentido'".[16] La experiencia humana, teniendo como núcleo los movimientos corporales y la adquisición de disposiciones a actuar, se revela como un medio viviente

teseopress.com

de significaciones nacientes. Y tanto el aprender a caminar y a sentarse como el manejar un martillo, andar en bicicleta, oír una melodía, imitar una danza, ver un objeto, ver en un cuadro lo representado o leer un texto escrito pueden definirse como el aprender a captar un sentido dejándose a la vez penetrar por él, aprender a instalarse de golpe en cierta figura y "habitar" el sentido. Se trata de la captación inmediata de cierta forma significativa por sobre o a través de una materialidad que directamente se borra, no aparece y se hace permeable o fluida: "se hace una" con la significación que transparenta. Así es el caso del mundo percibido a través del bastón, del sentido leído en las letras y trazos escritos, de una figura de mujer que surge instantáneamente ante nuestra vista a través de las manchas de colores de una tela pintada o de las irregularidades del terreno leídas directamente por el ciclista en los movimientos que su bicicleta trasmite a su cuerpo. Un proceso similar está en juego en la imitación del rol por un actor: se trata de poder captar cierta figura o sentido propio del personaje, cierta actitud o carácter central que es el que inmediatamente percibimos de una persona a través de la multitud y diversidad de gestos y rasgos, los cuales transparentan la unicidad de un sentido característico. Imitar un rol o personaje es entonces poder hacer presente ese sentido e instalarse corporalmente, íntegramente en él. Lo mismo sucede al copiar una figura o un dibujo. Y quizás, como ya sugirió Leonardo da Vinci en su *Tratado de la Pintura* -al que remiten tanto Merleau-Ponty como Weil-, haya que buscar en esta dirección lo esencial de la labor artística. Según Leonardo el ser vivo se caracteriza por la línea undosa o serpentina: cada ser tiene su manera propia de serpentear y el objeto de la obra de arte no es otro que el de expresar este serpenteo individual. Comentando esta idea Ravaisson escribe en su artículo "Dessin" (1882): "El secreto del arte de dibujar es descubrir en cada ser la manera particular en que se dirige a través de toda su extensión, tal como una ola central que se despliega en olas superficiales, una cierta línea undosa que es como su

eje generador".[17] Esta línea-eje, "sentido" o "figura" no es ninguna de las líneas visibles en particular, no está más allí que acá, pero provee sin embargo la clave de todo. La obra de arte surgiría así de la posibilidad de poner atención en el sentido de lo visto y habitarlo, haciéndose presente el ondular de esa línea central que es inmediatamente percibida a través de una multiplicidad material que se deja traspasar y se funde con ella.

Notas

1 S. Weil, ibid., p. 19. William James escribió en su *Psychology*: "Uno de los hechos más sorprendentes de nuestra vida es el de que, aun hallándonos sitiados en todo momento por múltiples impresiones en toda la superficie sensorial, advirtamos sólo muy escasa porción de ellas. [...] Misterioso es el por qué [...] y así, al intentar explicarlo, no hacemos sino dar un nombre al hecho denominándolo *die Enge des Bewustein*, 'la estrechez de la conciencia'" (*Compendio de los Principios de Psicología*, (trad. de Santos Rubiano), s/l, s/e, 1910, p. 245). Esta "pre-selección" de los datos sensibles junto con una especie de "pre-arreglo" u ordenamiento serían, si no "explicados" (en el sentido de "dar razones de"), remitidos por Weil al *hecho* de nuestra constitución corporal, en primer lugar, y a los hábitos motrices y reflejos adquiridos luego.

2 S. Weil, ibid., pp. 20, 21. Weil cita aquí a Bergson: "La idea de generalidad no es, en su origen, más que nuestra conciencia de una identidad de actitudes en una diversidad de situaciones" (Idem).

3 S. Weil, "Essai sur la notion de lecture", en *Les Études Philosophiques*, No. 1, enero-marzo 1946, p. 16.

4 M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la Percepción*, ibid., pp. 162, 160.

5 S. Weil, *OC I*, p. 131.

6 S. Weil, "Science et Perception dans Descartes", *OC I*, p. 182.

7 Ibid., pp. 210, 211.

8 S. Weil, ibid., pp. 211, 212. Dice de modo similar Merleau-Ponty: "Con la mirada disponemos de un instrumento natural comparable al bastón del ciego. La mirada obtiene más o menos de las cosas, según cómo las interrogue, cómo se deslice o recueste en ellas" (*Fenomenología de la Percepción*, ibid., p. 170).

9 S. Weil, ibid., p. 213.

10 S. Weil, ibid., pp. 186, 202.

11 M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la Percepción*, ibid., p. 60.

12 Ibid., pp. 160 ss.

13 Ibid., pp. 161, 162.

14 S. Weil, *OC I*, "Science et Perception dans Descartes", p. 168. En otro escrito leemos: "Una estatua no puede sentir nada porque no puede reaccionar. No tenemos conciencia de las cosas sino de nuestras actitudes [corporales] frente a las cosas, que nos informan sobre ellas." ("Imagination et Perception", en OC I, p. 298).

15 M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la Percepción*, Ibid., p. 169. Para llevar un paso más allá el paralelismo, podríamos aun reparar en el modo en que en estos escritos Weil sugiere una estratificación en clave corporal de la experiencia humana en un nivel básico de necesidades biológicas, otro de hábitos motrices y perceptivos adquiridos (ejemplificado por la danza, la gimnasia y el trabajo en que el cuerpo es el "útil originario"), y un tercero en que aparecerían los útiles distintos del cuerpo propio como sus "extensiones". Merleau-Ponty escribe: "El cuerpo es nuestro medio general de poseer un mundo. Ora se limita a los gestos necesarios para la conservación de la vida y, correlativamente, pro-pone a nuestro alrededor un mundo biológico; ora, jugando con sus primeros gestos y pasando de su sentido propio a un sentido figurado, manifiesta a través de ellos un nuevo núcleo de significación; es el caso de los hábitos motores, como el baile. Ora, finalmente, la significación apuntada no puede alcanzarse con los medios naturales del cuerpo y se requiere, entonces, que éste se construya un instrumento y que proyecte en torno de sí un mundo cultural" (Ibid., p. 164).

16 M. Merleau-Ponty, ibid., p. 164.

17 F. Ravaisson, "Dessin" en *Dictionnaire pédagogique*, cit. por H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, París, Presses Universitaires de France, 1955, p. 264.

teseopress.com

7

Hábito, determinación y libertad: la herencia de la psicología de W. James

En los primeros *topoi* weilianos la distinción entre reflejo y hábito aún no es clara, y la percepción aparece como el producto de reflejos biológicos y, principalmente, reflejos condicionados. Estas últimas reacciones corporales serían constituidas por medio de hábitos[1] y jugarían un papel importantísimo no sólo en la percepción del mundo, sino también en la educación en general, en la adquisición del lenguaje, en el aprendizaje del manejo de útiles, vehículos, instrumentos musicales, y aun en la vida emocional y afectiva y la formación de nuestras ideas morales. Podríamos preguntarnos si el intento de describir la experiencia humana sin salirse del punto de vista materialista de los comportamientos corporales no ha logrado aquí explicar demasiado, exponiéndose al mecanicismo y al determinismo. En efecto, observa Weil, "se planteará la cuestión de saber si todas las ideas morales que tenemos en nosotros no son simplemente reflejos condicionados (ideas de recompensa y punición)".[2] Por otro lado, la misma cuestión planteada respecto de la vida afectiva parece ya decidida:

> "la teoría materialista de la vida afectiva forma un todo coherente; no hallamos en ella contradicción. [...] El tejido [*l'étoffe*] de los afectos está constituido por movimientos corporales (William James), y los movimientos corporales que constituyen los afectos son o instintos, o reflejos naturales, o reflejos condicionados, o la combinación de todos estos factores".[3]

Los ejemplos con los que Weil ilustra esta última idea son tomados, por un lado, de Descartes, quien consideraba el odio como una reproducción del estado fisiológico del niño frente a alimentos que le disgustan, la angustia como la reproducción del estado del niño en el momento de nacer, el sentimiento de bienestar y seguridad como semejante al estado ideal de la gestación, etc. Por otra parte, se parafrasea a la *Ética* de Spinoza:

> "si el alma es afectada al mismo tiempo por dos afecciones, toda vez que, a continuación, sienta una de ellas, sentirá también la otra. [...] Todo lo que aparece por accidente al alma cuando está en un estado de alegría o de tristeza deviene a continuación, por accidente, causa de alegría o tristeza".[4]

La escueta referencia a W. James no es casual. Inmediatamente antes se había recordado que frente a la opción de considerar los signos físicos como traducción de una emoción o la de considerarlos como el sentimiento mismo, James había visto acertadamente que la segunda alternativa es la correcta, teoría que había ilustrado diciendo que no se huye porque se tenga miedo, sino que se tiene miedo porque se huye (o más exactamente se podría decir que ambas cosas son simultáneas, y aun la misma cosa).[5] Recordemos que Weil al comenzar sus *Leçons* optó por priorizar en su descripción de la percepción el "punto de vista materialista" a pesar de notar sus limitaciones y su parcialidad, lo que significa intentar dar cuenta de la experiencia, hasta donde esto sea posible, mediante la observación de la conducta corporal y sin recurrir a la introspección.

Podemos esquematizar la cadena expositiva de Weil hasta aquí expuesta como una serie de interdeterminaciones de distintos niveles de la experiencia que culmina finalmente en una reducción de lo humano a un cuerpo adiestrado: la percepción está determinada por hábitos o reflejos corporales, la vida afectiva está determinada por la percepción (lo amado o lo odiado es lo percibido

teseopress.com

de tal o tal modo: "la actitud del cuerpo dicta los sentimientos"[6]), la acción, en fin, está determinada por la vida afectiva, y, transitivamente, por los hábitos y reflejos corporales .[7] Podría suponerse que el pensamiento libre[8] sólo puede ejercerse en realidad en la fase de adiestramiento corporal, incidiendo de ese modo indirectamente sobre la acción: el "alcance moral" consiste en "intentar cambiar la actitud del cuerpo, romper esas asociaciones que llevan al espíritu de odio en odio, etc."[9] Por lo demás, cuando creemos deliberar y decidir, no estamos sino asintiendo al mandato procedente de la vida emocional, y en definitiva, del cuerpo adiestrado.

En *The Principles of Psychology* (1890) James otorgaba un lugar de importancia en su análisis a fenómenos como el hábito y la atención, los cuales se hallan tratados en términos muy similares en las lecciones de filosofía de Weil, aun si la filósofa no adhiere ciegamente al fisiologismo cerebral de James, quien entendía que "un hábito adquirido es, desde el punto de vista fisiológico, no otra cosa que una nueva vía de descarga que se forma en el cerebro, por la cual habrían de escapar desde entonces ciertas corrientes aferentes". Una característica básica de nuestra humanidad (o más precisamente, de "nuestro sistema nervioso") es para James la "plasticidad", entendida como la capacidad de una estuctura para dejarse influir fácilmente pero no de una sola vez. La adquisición de un hábito es definida como un proceso de constitución de nuevas vías a través de los centros nerviosos, prácticamente idéntico a procesos que estamos acostumbrados a ver en la materia, tales como que

> "un traje, después de haber sido llevado algún tiempo, se adapta a la forma del cuerpo mejor que uno nuevo; [...] una cerradura ábrese mejor después de haberse usado algún tiempo; [...] cuesta menos trabajo -en fin-, doblar un papel que ha sido doblado ya por el mismo sitio que si no ha sufrido tal doblez".[10]

teseopress.com

Los mismos reparos de Weil respecto de la libertad de opción moral entendida en el sentido corriente debían surgir en James luego de otorgar un rol tan importante en la percepción y en toda la experiencia humana al hábito definido fisiológicamente.[11] Pero James, como en definitiva también Weil, confían en que esta toma de conciencia de la necesidad inaugura el único sentido en que podría plantearse auténticamente la cuestión de la libertad moral, puesto que existe la posibilidad -aunque limitada- de dirigir conciente y voluntariamente la formación o la transformación de algunos hábitos, es decir, de influir indirectamente sobre nuestra propia conducta, lo que lleva a James a sostener que "el estudio fisiológico de los estados mentales es, pues, el más poderoso aliado de cierta ética".[12]

Algunas anotaciones de los cursos de Bourges (1935-1936) pueden servir para esclarecer el modo en que Weil entiende que es posible plantearse los problemas éticos en esta etapa, y veremos que aun en su posterior teoría de la lectura se conservará el espíritu de estas reflexiones. Luego de haber reconocido los procesos de habitualidades que determinan la percepción, el sentimiento y en definitiva la acción, no basta con preguntarse por el valor de las acciones como si una vez éste determinado sólo restara optar libremente por las más valiosas. "No eligimos una alternativa, arribamos al sentimiento neto de que no podemos tomar tal alternativa; somos rechazados y arrojados sobre la otra opción, la única posible. Se toma una decisión cuando se ha reconocido que cierta acción es moralmente imposible". La conclusión es clara:

> "En la vida todo se gana indirectamente y a través del tiempo. Los momentos verdaderamente importantes son aquellos en los cuales, por ejemplo, se tiene la elección de hacer bien o mal un pequeño trabajo; son aquellos que no parecen dejar huellas en la vida los que tienen una importancia capital."

teseopress.com

Es en estos momentos cotidianos durante los cuales se conforman lentamente los hábitos que determinarán el momento de nuestras decisiones; es en ellos entonces "que se salva o se pierde el alma. En los momentos graves, tomamos la alternativa que está implicada por el nivel moral al que hemos arribado".[13]

Notas

1 Las notas "Sur l'habitude et l' attention", (S. Weil, *OC I*, pp. 381-387) aun en su dispersión y fragmentariedad, son útiles para acercarnos más al concepto de hábito que Weil tiene en mente en estos escritos. En los ejemplos Weil enfatiza la carga de significado "corporal" propia de esta noción, a la que define como una "docilidad del cuerpo", "cierta posesión atlética de sí". Aparecen, como claves de su programa de investigación del tema, los nombres de Aristóteles, Hume, Descartes, Maine de Biran y especialmente la *Filosofía del Espíritu* de Hegel (Parte III de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*), de la que transcribe literalmente párrafos enteros que incluyen conceptos que Weil incorporará a su propia reflexión y a los que volverá tácitamente en inmumerables escritos: en el pianista habituado, dice por ejemplo Hegel, "el cuerpo expresa fielmente la representación de una serie de notas, dejándose penetrar sin oponer resistencia y como un fluido"; "el alma debe transformar al cuerpo de modo que al ponerse en relación con él entra en relación consigo misma"; [a diferencia de los animales] "el hombre debe hacerse dueño de su cuerpo por su propia actividad" mediante el hábito (*Filosofía del Espíritu*, §§ 409;410; 411; traducimos de la transcripción de Weil). Finalmente, Weil resume de este modo el concepto hegeliano: "El alma halla una resistencia en el cuerpo. En el hábito, el cuerpo se hace fluido" (ibid., p. 386). En los parágrafos citados de Hegel se hallan también otras determinaciones claves del hábito que Weil incorpora a su reflexión. En primer lugar, Hegel señala la importancia clave y la acepción positiva de esta figura "poco apreciada en los tratados científicos": "Del hábito se suele hablar de modo despreciativo, y es tomado como algo no viviente, accidental y particular. [...] Pero [...] es la cosa más esencial a la existencia de toda espiritualidad en el sujeto individual" (G. W. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (trad. de E. Ovejero y Maury), Buenos Aires, Ed. Libertad, 1944, p. 294). En segundo lugar, el hábito es, como en Weil, el modo de superar la inmersión en la pura sensación: "[El hombre] es libre en cuanto supera mediante el hábito la determinación natural de la sensación" (ibid., p. 292). El hábito, en fin, se esboza en el análisis de Hegel como un territorio intermedio o un pasaje entre la inmediatez y la mediatez, el alma y el cuerpo, la libertad y la

teseopress.com

determinación (cf. ibid., p. 292), y esto es lo que interesará a Weil rescatar como una posibilidad de acceder a la experiencia vivida concreta eludiendo a la vez las reducciones intelectualistas y empiristas.

2 S. Weil, *LP*, p. 21.

3 Ibid., p. 29, 30.

4 S. Weil, ibid., p. 28.

5 Volveremos a hallar estos conceptos de James, que aquí son citados por Weil, en la segunda parte de las *Investigaciones Filosóficas* de L. Wittgenstein, texto al que nos referiremos en la parte II.

6 *LP*, p. 56.

7 "En suma, es imposible afirmar desde fuera que tal o cual acto es algo distinto de un reflejo" (S. Weil, *LP*, p. 26).

8 Incluso esta libertad no podría ser absoluta, sino que estaría ya de algún modo limitada si, como se verá más claramente más adelante, todo pensamiento y lenguaje derivan y "toman sus materiales" de una experiencia corporal originaria que es ya por sí misma un saber anterior al saber y porta un sentido anterior a todo sentido.

9 S. Weil, ibid., pp. 55, 56.

10 William James, *Compendio de los Principios de Psicología*, ibid., p. 250.

11 "Toda la excitación de nuestra vida voluntaria estriba en la creencia de que las cosas *son realmente decididas* de un momento a otro, y en que no existe el sordo rechinar de una cadena forjada en edades pasadas innumerables. Tal apariencia [de libre opción] que entreteje la vida y la materia a guisa de trágico sainete puede no ser una ilusión. [...] La última palabra en este sobrio estudio será el confesar nuestra ignorancia [...]. Sin embargo, la Psicología, como tal 'ciencia', ha de postular, al darse tal carácter, el determinismo completo en sus hechos, haciendo abstracción de los efectos del libre albedrío, si tal fuerza existiese" (W. James, Ibid., p. 268).

12 W. James, ibid., p. 170. Aun recordando el "antiaristotelismo" de Weil, observemos que fue Aristóteles quien definió en primer lugar la virtud como "un *hábito* selectivo, consistente en una posición intermedia para nosotros, determinada por la razón y tal como la determinaría el hombre prudente"; "en todos los casos la virtud del hombre será aquel *hábito* por el cual el hombre se hace bueno y gracias al cual realizará bien la obra que le es propia"; "[...] de los actos semejantes nacen los hábitos. [...] No es de poca importancia contraer prontamente desde la adolescencia estos o aquellos hábitos, sino que la tiene muchísima, o, por mejor decir, es el todo" (Aristóteles, *Etica Nicomaquea*, (trad. de A. Gómez Robledo), México, Ed. Porrúa, 1992, pp. 23, 22,19; el subrayado es nuestro). "¡Si el joven se diera cuenta de lo pronto que no habrá de ser sino un manojo de hábitos, tomaría más precauciones en su conducta durante el estado plástico!" (W. James, ibid., p. 170).

13 S. Weil, *OC I*, p. 382. También Hegel advertía (en los parágrafos que, como ya notamos, inspiraron a Weil) que el hábito es erróneamente vinculado a la negación de la libertad, pudiendo ser en cambio su clave: "La falta de libertad en el hábito es, en parte, solamente formal [...], en parte, solamente relativa, en cuanto tiene lugar sólo en los hábitos malos [...]; el hábito del derecho en general, de la moralidad, tiene el contenido de la libertad" (ibid., p. 292).

teseopress.com

8

La ambigüedad del hábito: la herencia de F. Ravaisson

Una influencia de igual o mayor magnitud que la de James en el tratamiento weiliano de la noción de hábito es la filosofía de F. Ravaisson. En su tesis de doctorado de 1838 (*De l' Habitude*), remitiéndose a Aristóteles y a Maine de Biran (especialmente su *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*) pero de modo original, Ravaisson expone toda una filosofía de la naturaleza fundada en el hábito, la cual llegó a ser clásica en la enseñanza universitaria francesa. El hábito, tendencia engendrada por la continuidad o la repetición de un acto, constituye un término medio dinámico entre la actividad y la pasividad, entre la voluntad y la naturaleza, una "naturaleza adquirida, una segunda naturaleza" -dice Ravaisson siguiendo a Aristóteles. El hábito motriz, por ejemplo, una vez contraído se transforma en un mecanismo, una parte del hombre inserta en la naturaleza y coincidente con ella: es la naturaleza misma. A través de la experiencia del hábito nos apercibimos de actividades que pasan insensiblemente de la conciencia a la inconciencia y de la voluntad al automatismo. La naturaleza misma puede ser vista, en fin, como una conciencia oscurecida, una voluntad dormida. El mecanismo no se basta a sí mismo: es, por así decir, el residuo fosilizado de una actividad espiritual.

> "Toda la escala de los seres no es -en palabras de Ravaisson- más que la progresión continua de los poderes sucesivos de un solo y mismo principio [...]. El límite inferior es la necesidad [...] ; el límite superior, la Libertad del entendimiento.

> El hábito desciende de una a la otra; él relaciona estos contrarios, y relacionándolos desvela la esencia íntima y la necesaria conexión".[1]

Es evidente la filiación ravaissoniana de la filosofía de la naturaleza desarrollada por Bergson, y así fue reconocido por el mismo filósofo.[2]

Si bien no fue el interés de Weil desarrollar algo semejante a una filosofía de la naturaleza, su conocimiento de estas ideas de Ravaisson y Bergson son una clave para comprender la función que la noción de hábito desempeña en su análisis de la percepción. La teoría de Ravaisson coloca en el hábito el nexo entre espontaneidad y pasividad, entre materia y espíritu, lo que permite que la voluntad y la conciencia se liguen a la formación de reflejos, descendiendo aún más a la cristalización de instintos, y en última instancia a la de las mismas funciones orgánicas y estructuras mecánicas materiales que son funcionales a estos instintos. Para dar este último paso decisivo Ravaisson desarrolla una particular idea de "creación" de la materia por un movimiento de auto-encogimiento o auto-vaciamiento generoso del espíritu que, como se verá más adelante, Weil retomará en su pensamiento maduro. Weil considera, evidentemente, la posibilidad de la continuidad entre reflejo e instinto al expresar que "entre las reacciones observadas en los seres vivos las hay muy simples, que llamamos reflejos [....] y más complicadas, que llamamos instintos. Se trata de examinar si en el instinto hay realmente algo distinto que en el reflejo".[3] También se plantea Weil la dificultad de establecer una discontinuidad tajante en el examen del instinto, las funciones orgánicas y las estructuras físicas cuando, citando a Bergson, recuerda que "es posible decir a voluntad que el instinto organiza los instrumentos de los que va a servirse o que la organización se prolonga en el instinto que ha determinado el órgano". Weil deja claro que Bergson preferiría sin embargo la primera fórmula, ya que organización e instinto son para él dos manifestaciones del impulso vital,

pero el instinto le es más semejante en tanto es movimiento mientras que la organización es más semejante a una cosa. No pretende responder Weil a estas cuestiones, pero la distancia que muestra al exponer la opción espiritualista de Bergson evidencia que ella prefiere evitar la reducción de la experiencia a un principio único, espiritual o material: poner como núcleo de la percepción a un cuerpo habituado no significa para Weil sumergirse en la inconciencia del mecanismo y el determinismo, ni tampoco lo contrario, priorizar el imperio de la libertad y la conciencia. El cuerpo habituado constituye una inteligencia anterior a la inteligencia, es algo así como el espíritu durmiéndose y la materia que despierta a la vez: la percepción no es el sueño ni la vigilia, sino el momento del despertar. Podría decirse en términos generales que para Weil, similarmente a Merleau-Ponty, "en su riqueza mediadora, el cuerpo nos abre una 'tercera dimensión', más acá de la conciencia y la naturaleza puras, de actividad y pasividad, de autonomía y dependencia. [...] La calamidad de un *permixtio* [se convierte así] en la virtud de una *ambiguité*".[4] El mismo término de "ambigüedad" que ha servido para definir el núcleo de la filosofía de Merleau-Ponty es también usado ocasionalmente por Weil para describir la experiencia como confluencia de actividad y pasividad, potencia y límite, tal como lo siente un nadador en el agua:

> "La presencia del mundo es ante todo para mí *este sentimiento ambiguo*; lo que el nadador llama agua es ante todo para él un *sentimiento compuesto* de la voluptuosidad que da el nado, del trabajo que trae la fatiga [...]. Este *sentimiento matizado* de placer y cansancio [...] es pues el sentimiento del mundo [...], *sentimiento ambiguo* que hace presente el agua al nadador".[5]

teseopress.com

Notas

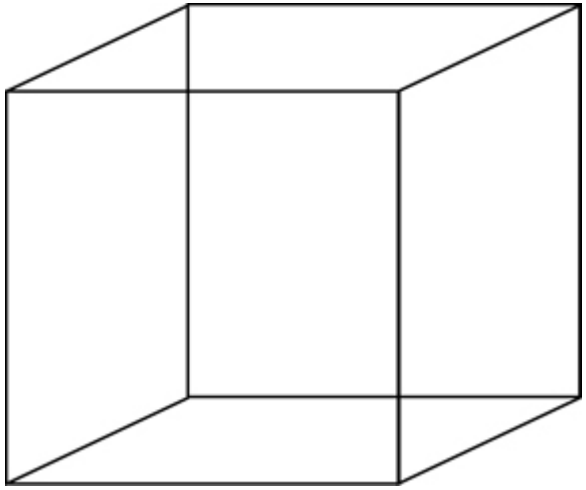
1 Felix Ravaisson, "De l' Habitude", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, II, 1894, pp. 28-29.
2 Cf. Henri Bergson, "La vie et l'oeuvre de Ravaisson", en *La pensée et le mouvant*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955, pp. 253-291,
3 S. Weil, *LP*, p. 22.
4 Bernhard Waldenfels, *De Husserl a Derrida*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 69, 70.
5 S. Weil, *OC I*, 185, 186. La cursiva es nuestra.

9

El rol de la atención en la percepción y su perfeccionamiento

Es posible precisar otro aspecto de la función del hábito en la percepción, al que podría aludirse como la "dirección de la atención". Ya se observó que por medio del hábito se fijan ciertas disposiciones corporales a actuar, las cuales configuran los objetos de la percepción. Esta configuración del objeto consiste, como vimos, en la aprehensión de "formas" o "relaciones" por sobre o a través de elementos aislados y en la posibilidad de anticipar imaginariamente aspectos del objeto que no son dados directamente por medio de los sentidos, lo cual hace posible la experiencia de la identidad objetiva a través de los diversos escorzos. En este proceso el hábito está ligado a la *atención*. No se percibe el objeto más que dirigiendo de cierto modo la atención, y esta dirección de la atención es el producto de un aprendizaje por medio del hábito: "El hábito otorga el poder de prestar atención".[1] Si bien, a medida que Weil desarrolle su pensamiento, cifrará cada vez más en cierto ejercicio de la atención la posibilidad de un perfeccionamiento de la experiencia, la atención está presente y es constitutiva de toda experiencia de un objeto. En la psicología de James se halla nuevamente una posible inspiración de estos conceptos. Para James, por medio del hábito se aprende a dirigir la atención de tal o cual modo respecto de cierto material sensible, lo cual significa aprender determinadas "pre-percepciones", un nombre que toma de Lewes para aludir al "imaginar un hecho de la experiencia antes de ocurrir".[2] Estas pre-percepciones imaginarias que acompañan a toda percepción de un objeto

son las que propiamente lo constituyen como tal objeto. Los ejemplos que provee James para ilustrar este concepto son, como se hará evidente más adelante, de idéntico tipo que los que luego utilizará Wittgenstein para ilustrar su noción de "ver como", a los que compararemos a su vez con los que utilizará Weil para definir su noción de lectura.



Los diferentes modos en que puede percibirse la tridimensionalidad de ciertas figuras como este diagrama cúbico se explican para James como diferentes modos de prestar atención a sus partes, de imaginar o de pre-percibir, funciones todas ellas que conforman la percepción del objeto. Puede comprobarse que una vez que se ha percibido de tal o cual modo la figura es más fácil volver a percibirla de ese modo: toda percepción, concluye James, es una habitualidad de la atención que se fija en nosotros como un "rótulo" que anticipa la percepción futura.[3] Son sin duda consideraciones semejantes a éstas las que Weil tiene presentes cuando alude, en textos como el citado más arriba, a los hábitos de la atención que permiten la percepción de los objetos.

Si bien Weil aún no conocía la fenomenología de Husserl, puede recordarse la importancia similar que el filósofo otorgó en la constitución del objeto percibido a la atención, a la que alude figuradamente como a "la mirada del espíritu" o el "'rayo visual' del yo puro y de su volverse hacia algo y desviarse de aquello a que estaba vuelto".[4] Husserl se precia en *Ideas ...* de haber sido con sus *Investigaciones Lógicas* quien promoviera un estudio más serio de la atención que el que hasta entonces le reservaban los psicólogos con sus prejuicios sensualistas: desde aquella obra "se habla [...] de una relación entre la atención y la 'conciencia de objetos'".[5] En efecto, para Husserl las modificaciones del nóema ligadas a los desplazamientos atencionales, movimientos y variaciones de intensidad del "cono de luz" de la atención, "no son [...] de tal índole que consistan en un agregar a algo que permanece idéntico meros anejos extrínsecos; antes bien, se transforman de cabo a rabo los nóemas concretos, pues se trata de modos necesarios del darse de lo idéntico".[6] Merleau-Ponty notará que sólo una filosofía que vuelva su mirada a la vida perceptiva efectiva dejando de lado los preconceptos tanto intelectualistas como empiristas puede dar a la atención su correspondiente centralidad en la percepción del objeto. El empirismo de los psicólogos -en el que cae muchas veces el tratamiento de James de la atención- se basa en la "hipótesis de constancia" que presupone un fondo siempre existente de sensaciones que permanecen en la sombra esperando ser iluminadas por el rayo de la atención que las transformaría en percepción. Nos encontramos así, por un lado, con un supuesto fondo objetivo abstracto, nunca experimentado como tal (una transposición literal a la realidad del "pasado mítico de la sensación"), y, por otro, con una libertad absoluta del lado del sujeto, que impide explicar la constancia o la legalidad propia del sentido experienciado. Vista desde el otro extremo, el de una teoría intelectualista, la atención no puede

teseopress.com

ser más que un prescindible excedente de claridad, que no participa de la constitución misma del objeto, la cual se da por la sola conciencia.

> "El empirismo no ve que tenemos necesidad de saber aquello que buscamos, pues de otro modo no lo buscaríamos; y el intelectualismo no ve que tenemos necesidad de ignorar lo que buscamos, pues de otro modo, una vez más, no lo buscaríamos. [...] Ni el uno ni el otro capta a la consciencia en el acto de aprender, no toman en cuenta esta ignorancia circunscrita, esta intención aún 'vacía', pero ya determinada, que es la atención".[7]

Para definir esta "ignorancia circunscrita" propia de la atención Merleau-Ponty alude a la psicología de la *Gestalt* (que, como vimos, Weil también incorpora a su reflexión), reinterpretando y complementando sus resultados a la luz de los de la fenomenología.[8] La atención opera primariamente creándose un campo perceptivo que domina, y en el que se constituye, al destacarse ciertos elementos, un objeto:

> "prestar atención no es únicamente clarificar más unos datos preexistentes, es realizar en los mismos una nueva articulación a base de tomarlos por *figuras*. [...] Así la atención no es ni una asociación de imágenes, ni un retorno hacia sí de un pensamiento que ya es maestro de sus objetos, sino la constitución activa de un objeto nuevo que explicita y tematiza lo que hasta entonces solamente se ofrecía a título de horizonte indeterminado".[9]

Ahora bien, si por una lado la atención cumple una función en la constitución de todo objeto de la percepción, será también en la atención donde Weil pondrá la clave de un "perfeccionamiento de la percepción", el pasaje a aquel mítico tercer grado de la serie que esbozamos más arriba. Tanto la experiencia estética, como el acto moral, como la experiencia de la verdad, son sólo distintas formas de un mismo "arte de percibir", una "gimnástica de la percepción" que consiste en un cierto ejercicio de la atención.[10] En este

caso, en que Weil se refiere a la atención no meramente en cuanto es parte de la experiencia ordinaria sino como su posibilidad de perfeccionamiento, el significado de la atención adquiere nuevos rasgos y definiciones. Weil parece aludir a lo que corrientemente llamaríamos "concentración" de la atención (como la necesaria para realizar una labor manual de costura, resolver un problema de aritmética o geometría, o traducir un texto de un idioma a otro) frente a la atención dispersa, aunque de un modo aun más peculiar.[11] No se trata de una "atención espontánea", como por ejemplo la sucitada por el miedo cuando impide pensar en otra cosa, sino de una "atención voluntaria", y sin embargo, no es "voluntaria" en el sentido en que entenderíamos usualmente el término, puesto que no se ejerce de modo positivo, semejante al propio de una orden, sino más bien de modo negativo: en la atención "el espíritu no se da los pensamientos que quiere, sino que descarta los que quiere".[12] Se trataría entonces de algo así como una paradójica "acción negativa", o de una "pasividad ejercida", una toma de conciencia de los mecanismos atencionales presentes en la percepción ordinaria por medio de una especie de "paso atrás" o "al costado" de la corriente de la experiencia, que redunda en una máxima disponibilidad o receptividad y una potenciación o ampliación de las posibilidades perceptivas. Por otro lado, la atención así entendida alcanza por igual a diversas dimensiones de la experiencia: en el plano intelectual, dice Weil, la atención es comparable a la duda cartesiana o a la abstención del juicio, y evita el error; en el plano sentimental, evita la infidelidad; en el plano de la acción, "evita el pecado" (entendido aquí el término religioso meramente como una imagen que alude a una acción centrada en uno mismo o egoísta); en el plano de la creación artística, consiste en el instante de "suspenso" y de "silencio" que el artista hace en sí mismo, y que "hace concurrir a las potencias del alma" y del mundo que dan nacimiento a la belleza.[13]

teseopress.com

Es significativo respecto de esta cuestión uno de los primeros escritos que Weil redactara para la clase de Alain, el cual encabeza la edición de sus obras completas. Acerca de este corto ensayo weiliano que analiza un cuento popular (al que Weil otorga un valor casi semejante al de un mito platónico) escribió S. Pétrement: "es [...] el primer escrito de Simone que Alain juzgó excelente. [...] Ella reencontrará la misma idea [que expresa este ensayo] en sus últimos escritos".[14] La historia narra que seis hermanos son transformados en cisnes mediante el encantamiento de una malvada maga que los viste con camisas de seda. Una séptima hermana, que escapó de la maldición, tiene la posibilidad de deshacer el hechizo y liberar a sus hermanos mediante el cumplimiento de ciertas instrucciones mágicas: coser una camisa de anémonas para cada uno durante seis años a lo largo de los cuales no puede distraerse de esa tarea, ni reír ni hablar. Así es que permanece muda y ciega frente al mundo, concentrada en su trabajo frente a todo tipo de pruebas, amenazas, proposiciones y acusaciones que se le presentan, al punto que el día en que se cumplen los seis años es el día en que se cumpliría su condena a muerte, una condena injusta de la que no se ha defendido para no hablar ni distraerse. Los cisnes aparecen antes de que sea arrojada al fuego y al vestirlos con sus camisas mágicas se transforman nuevamente en sus hermanos. Ella puede entonces hablar y es justificada.

En la interpretación de Weil, toda la historia sucede dentro del alma de la heroína, símbolo del alma de cada ser humano: están "en ella las camisas de seda, en ella las camisas de anémonas". El sentido central de este mito está para Weil en este ejercicio puro de la atención representado por la labor de la hermana cuya posibilidad está reservada a esta ínfima parte del alma humana (apenas un séptimo) que tiene el poder de liberar al resto sometido a la ilusión y el mal. Es casi imposible hacer una camisa de anémonas, por lo cual tal dificilísima tarea exige renunciar a todas las demás y concentrar todo el esfuerzo y la atención en ella:

los únicos actos que quizá aún sería posible realizar a la vez serían hablar y reír, y es por eso que están prohibidos. Se trata entonces de un silencio y una inacción absolutos -*"le néant d' action"*- que, sin embargo, poseen una efectividad de dimensiones mágicas y maravillosas. La conclusión es entonces que, en la atención, "la abstención pura actúa. [...] Esta idea reúne lo más profundo del pensamiento oriental".[15] La capacidad de prestar atención y guardar "un silencio puro", aunque sólo sea por poco tiempo y sin importar respecto de qué objeto, tiene un poder transformador: "Si, a modo de meditación, no se hiciera más que seguir durante un minuto la aguja del segundero del cuadrante de un reloj, tomando por objeto la aguja y nada más, no se habría perdido el tiempo".[16] Puede verse anticipada en estas referencias la importancia clave que cobrará la atención en la búsqueda weiliana de una superación a los problemas gnoseológicos y éticos planteados a partir de la teoría de la experiencia como lectura, tal como será expuesto más adelante.

Notas

1 S. Weil, *OC I*, p. 386. Notamos también que en el análisis de la atención desarrollado en las *Leçons* (ibid., pp. 218-220) se evidencia que no se trata para Weil de una actividad puramente espiritual y voluntaria, sino que en la atención parecen confluir actividad y pasividad, espíritu y cuerpo.

2 W. James, ibid., p. 262.

3 "Uno de los ejercicios escolares en los *kindergarten* consiste en hacer que los chicos indiquen cuántos objetos pueden apreciar en una flor, en un pájaro disecado, etc. No tardan en nombrar cosas ya conocidas, como hojas, tallos, pico, patas, y están horas enteras sin descubrir las ventanas de la nariz, las uñas, las escamas, hasta que se les orienta la atención hacia estos objetos que, desde entonces, no dejarán de ver. En suma, las únicas cosas que comunmente vemos son aquellas que prepercibimos, y las únicas que prepercibimos son las rotuladas para nosotros en rótulos impresos en nuestra mente" (W. James, ibid., pp. 265, 266). Podría recordarse, en relación con estas "pre-percepciones" configuradoras del objeto de James, lo ya dicho en

relación con la teoría husserliana de la protención de los escorzos ocultos del cubo como "horizonte interno" de "posibilidades predeterminadas" que hace a la aprehensión misma del cubo como tal objeto.

4 E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, (trad. de J. Gaos), México, FCE, 1992, p. 222.

5 Ibid., p. 224.

6 Idem.

7 M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la Percepción*, ibid., p. 50. Cf. especialmente todo el capítulo III.

8 Acerca de los acercamientos y críticas de Husserl respecto de la psicología de la forma, cf. Ibid., p. 72.

9 M. Merleau-Ponty, ibid., p. 52. La noción de "horizonte" aquí utilizada remite al "horizonte de remisión intencional" descripto por Husserl, que Weil tiene presente aun antes de conocer la filosofía de Husserl por medio del ejemplo de la percepción del cubo (tomado de Alain) al que vuelve una y otra vez desde sus primeros hasta sus últimos escritos. Los horizontes que acompañan a toda vivencia intencional significan para Husserl "posibilidades predeterminadas" de proseguir el curso de la percepción, por ejemplo, actualizando o plenificando las caras aún no percibidas sino sólo anticipadas de un cubo. Siempre acompaña al curso de la percepción este "dejar abiertas" ciertas posibilidades, pero es por medio de estas posibilidades (cuya determinación se relaciona con habitualidades del sujeto) que se da el objeto como polo de identidad (*Meditaciones Cartesianas*, § 19). Husserl también distingue el "trasfondo de la atención" que correspondería al "horizonte externo" compuesto de otros objetos no percibidos temáticamente del "trasfondo de la aprehensión" correspondiente al "horizonte interno" de las caras del objeto no dadas en la percepción sino sólo indicadas en forma vacía (Hua. X, 55).

10 S. Weil, *OC I*, p. 137.

11 Todos los mencionados son ejemplos recurrentes con que Weil ilustra la noción.

12 S. Weil, "L' attention", en *LP*, p. 219.

13 S. Weil, ibid., p. 219, 220.

14 S. Pétrement, *La vie de S. Weil I (1909-1934)*, Paris, Fayard, 1978, pp. 80, 81.

15 Weil investigará en profundidad -alrededor de una década más adelante- las figuras de la "acción no-actuante" en el pensamiento taoísta (*wu-wei*) y especialmente hindú: el problema de hallar el modelo de una acción que no actúe es el tema central del *Bhagavad-Guita*.

16 S. Weil, "Le conte des six cygnes dans Grimm", en *OC I*, pp. 57-59.

teseopress.com

10

Arbitrariedad y necesidad en la experiencia. Percepción y lenguaje

Partimos de la constatación de la imposibilidad de fundar la descripción de la experiencia solamente en la sensación y la consiguiente necesidad de reconocer cierto *a priori* (espacio y tiempo, y luego identidad del objeto), de un modo kantiano. Pero definir luego a la imaginación, fuente de conformación del objeto de la experiencia, fundamentalmente como hábito, ¿no significa tornar toda experiencia arbitraria y contingente? ¿No se reduce toda objetividad a una génesis particular que siempre podría haber sido diferente? ¿Cómo es posible, en fin, hablar de "verdad" a partir de tal descripción? Podría parecer que hemos vuelto sobre nuestros pasos -desde Kant de nuevo hacia Hume- y reducido toda legalidad y necesidad a una costumbre o hábito esencialmente variables. Sin embargo no es así para Weil, quien justamente luego de describir el rol constitutivo de la imaginación en toda percepción alude al ejemplo de tres puntos dibujados sobre un papel ("materia sensible") que no podemos dejar de percibir inmediatamente de otro modo más que como un triángulo.

> "Todas las líneas que limitan los objetos, que constituyen las formas, nos son dadas por nuestros reflejos, nuestro propio movimiento [el cual está sujeto a hábitos]. Por tanto, espacio, relieve, formas, nos son dados por nuestra imaginación. Pero en este caso 'imaginación' no es para nada sinónimo de fantasía o de arbitrariedad: cuando vemos dos puntos no somos libres de ver más que una recta. Hay entonces toda una geometría elemental ya en la percepción".[1]

Si bien poner la clave de la experiencia en el hábito la deja en gran medida abierta a la determinación arbitraria que recibe por medio de la educación en sentido amplio, con su gran variabilidad cultural, epocal, y hasta personal, Weil parece en este párrafo sugerir que hay un límite absoluto para las posibilidades de habituarse y percibir de formas diversas -un límite aun más estrecho del ya mencionado límite "biológico"-. No parece posible, por ejemplo, habituarse a percibir de otro modo más que espacio-temporalmente. Aún es posible hablar, entonces, de una especie de *a priori* absoluto de la experiencia que se revela en su mismo desarrollo pero necesariamente, al que Weil alude como a "lo real", "lo necesario" o "el orden" presente en la percepción. Para elucidar esta noción será útil referir el contraste entre la experiencia perceptiva, por un lado, y el lenguaje y el pensamiento discursivo por otro.

En las *Leçons* Weil comienza su reflexión sobre el lenguaje notando que éste es de gran importancia por cuanto define el dominio de lo propiamente humano. Sin embargo, como veremos, el lenguaje tiene un *status* secundario y derivado respecto de la experiencia perceptiva, la cual parece desenvolverse de modo pre-lingüístico y pre-reflexivo: Weil habla de la "toma de posesión de sí sin discurso a sí que proporciona el hábito".[2] Acerca de la relación entre lenguaje y pensamiento o reflexión, debe observarse que aparecen en este análisis como funciones paralelas. Pero si se antepone el reparo de que el cuerpo habituado que percibe es un cuerpo en cierto modo "inteligente", debería hablarse de una forma de conciencia (una especie de "saber hacer", o inteligencia práctica respecto de los objetos como útiles o como bosquejos de movimiento) anterior al lenguaje. Weil puede así ocasionalmente referirse al hábito como "*une pensée sans discours*"[3], lo cual sería lo mismo que decir "un pensamiento sin pensamiento" si asimiláramos, como hace generalmente Weil, "pensamiento" a "pensamiento discursivo".

La sugerencia weiliana de que la experiencia perceptiva llevada a cabo por este cuerpo habituado se da con su propia y particular legalidad de modo "anterior" a todo lenguaje y pensamiento discursivo puede verse como una de las diferencias que la separan de Alain, quien pensaba que en la percepción son el pensamiento y el lenguaje los que ordenan y dan sentido al caos y la multiplicidad sensible: el relieve percibido, decía el filósofo, es "algo pensado, concluido, juzgado o como quiera decirse".[4] Ya se observó que aun cuando Weil habla, siguiendo a Alain, del rol de la imaginación en la percepción, le otorga al término "imaginación" un sentido propio y encarnado, análogo al de una "danza", es decir, una disposición corporal a seguir cierto movimiento estructurado o dotado de cierta figura. Así dice Weil, por ejemplo, relacionando cuerpo, imaginación y hábito, y poniéndolos a la base de la percepción sobre cuyo fundamento, a la vez, se construirá el pensamiento, que "hay dos fenómenos que constituyen la marca del cuerpo sobre el pensamiento: la imaginación y el hábito".[5] Si bien las expresiones de estos primeros escritos son a veces vacilantes en el intento de armonizar las propias intuiciones de Weil con la enseñanza de su maestro y con la herencia intelectualista cartesiana, puede verse claramente que este arraigo corporal y pragmático originariamente inherente a la experiencia subrayado por Weil apunta a que, como dice Merleau-Ponty en el contexto de su propia crítica a Alain, "percibir en sentido pleno de la palabra [...] no es juzgar, es captar un sentido inmanente en lo sensible, anteriormente a todo juicio. [...]". Hay una "sintaxis perceptiva", una significación y una verdad inherentes a la experiencia, una "doxa originaria" anteriores y fundantes del juicio y su verdad derivada, dirá Merleau-Ponty siguiendo a Husserl.[6] No es necesario el lenguaje, ni siquiera un *a priori* categorial del entendimiento al estilo de Kant para dotar de sentido a la experiencia. Como muestra Merleau-Ponty, sólo en los casos patológicos se comprueba que lo percibido necesita pasar por las significaciones expresas del lenguaje

teseopress.com

o el juicio, mientras que el sujeto normal penetra el objeto percibido, asimila inmediatamente su estructura y el objeto regula directamente sus movimientos a través de su cuerpo. La percepción es por sí misma un medio viviente de significaciones en que los objetos son inmediatamente legibles y elocuentes, ellos "quieren decir".[7]

Volvamos al análisis weiliano de la relación entre lenguaje y percepción en las *Leçons*. Una primera forma del lenguaje, que no es aún propiamente lenguaje sino que está "a medio camino" entre la percepción y el lenguaje, es lo que Weil denomina "lenguaje espontáneo" o "natural": es "animal", surge como respuesta a una afección sensible y es una simple reacción de los músculos, las glándulas, los pulmones. El lenguaje propiamente dicho es esencialmente social y artificial (es decir, arbitrario y convencional), aunque conserva aspectos propios del lenguaje natural, tales como el tono de voz , interjecciones, onomatopeyas, etc. El que las palabras signifiquen es para Weil, en estos escritos, resultado de reflejos condicionados aprendidos que las ligan a sus referentes. La poesía, por su parte, constituye un nexo o un "encuentro" entre el lenguaje espontáneo y el lenguaje propiamente dicho.

Ahora bien, puede considerarse ahora el lenguaje (y el pensamiento discursivo) por un lado, y la acción como parte de la experiencia perceptiva por el otro, uno junto al otro, como dos modos de relación con el mundo [*"deux prises sur le monde"*] :

> "El lenguaje nos da todo: pasado, porvenir, lejano, cercano, presente, imaginario, esfera celestial, átomo …, pero sólo mediante símbolos. La acción (movimientos corporales) nos da un poder real, pero solamente sobre lo presente, cercano a la dimensión del cuerpo, en relación con las necesidades".[8]

Por medio del lenguaje el mundo, dice Weil, se transforma en algo así como un juguete que un niño estrella contra el suelo y puede volver a armar de distintos modos.

El lenguaje y el pensamiento discursivo propio de la reflexión son como un momento de suspensión en el curso de la experiencia, un momento de evasión de "un mundo que no nos da tregua", lo que nos permite organizar la experiencia y proyectarla metódicamente. Pero la imagen del juguete desarmado muestra patentemente que este momento de suspensión de la experiencia utiliza los mismos materiales extraídos de la experiencia (las "partes del juguete del niño"): el lenguaje se funda en algo anterior a él mismo (a lo cual "desarma y rearma") y que ya está, en sí mismo, dotado de cierta forma, estructura o sentido, algo que ya está por sí mismo "armado". Ahora bien, ¿qué es lo que en el lenguaje propiamente suspendemos de la experiencia? Las necesidades (*besoins*), la necesidad (*nécessité*), la realidad (*realité*) -responde Weil-. Constituye una ventaja el poder abstraernos de las necesidades por medio del lenguaje: los objetos y relaciones entre objetos percibidos responden siempre a las necesidades del cuerpo propio, entre las que se cuentan por ejemplo el hambre, el frío, y la imposibilidad de cargar más que un número determinado de kilos o de recorrer más que un número limitado de kilómetros. La palabra "kilo", en cambio, no pesa, de modo que "el lenguaje nos permite establecer relaciones enteramente extrañas a nuestras necesidades". Sin embargo, la virtud del lenguaje se restringe a su relación con la experiencia vivida, porque sólo "la acción aporta una realidad. [...] Es imposible negar este 'plus' que la acción comporta en relación al lenguaje; o, más bien, no hay 'plus' sino algo totalmente distinto: es la realidad. Jamás, por más lejos que llevemos el lenguaje, encontraremos por medio de él la realidad".[9] Al desvelar esta ventaja y esta insuficiencia del lenguaje hallamos lo que nos libra de la arbitrariedad de una experiencia fundada en el hábito, la posibilidad de hablar de "realidad" en relación con la percepción: "cada vez que hablamos de realidad es que existe necesidad".[10] Esta necesidad u orden es la que nuestro cuerpo siente en los límites que le imponen sus necesidades particulares y en la vivencia del espacio y el tiempo en la

propia carne. Espacio y tiempo se dan en la experiencia pero permanecen extraños a la experiencia, constituyen un verdadero *a priori*, independiente de la experiencia, que es sin embargo el componente más propio, esencial o "real" de la experiencia.

Notas

1 S. Weil, *LP*, p. 42.
2 S. Weil, "Fragments: [L' Habitude]", en *OC I*, p. 264.
3 S. Weil, OC I, p. 277.
4 Alain, *Quatre-vingt chapitres sur l' esprit et les passions*, París, Bloch, 1917, p. 15.
5 S. Weil, *LP*, p. 30.
6 M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la Percepción*, ibid., pp. 58 ss.
7 M. Merleau-Ponty, ibid., pp. 148, 149.
8 S. Weil, *LP*, p. 61.
9 S. Weil, ibid., p. 63. Weil está aquí parafraseando expresamente a Kant. También Merleau-Ponty intenta leer en Kant y su "paradoja de las contrapartidas incongruentes" la prioridad de la experiencia perceptiva frente al logicismo: "Esta idea debe ser recuperada y generalizada: existe una significación de lo percibido que carece de equivalente en el universo del entendimiento" (Ibid., p. 68).
10 S. Weil, *OC I*, p. 113.

11

El ideal de la percepción perfecta: trabajo, belleza, moral

En el "mito" que usaba Weil en algunos *topoi* para definir la percepción ésta resultaba, como se observó, de un movimiento de separación o diferenciación de un onírico Proteo en dos términos, sujeto y objeto, espíritu y materia, enfrentados y en mutua relación. Es complejo el modo en que Weil define de acuerdo a este modelo el lugar de este *a priori* viviente espacio-temporal. Espacio y tiempo, expresa, son independientes del sujeto y del objeto: desde el punto de vista del sujeto, son el objeto; desde el punto de vista del objeto, son el sujeto. Esto es así porque son justamente la distancia que separa a los dos términos y los constituye de ese modo en tales términos. Tiempo y espacio son, propiamente, la pura separación, y -por medio de los "apretados razonamientos" a que aludía M. Vetö como un inconveniente de estos escritos- Weil dirá que la separación se da no sólo entre sujeto y objeto (permitiendo la percepción), sino entre sujeto y sujeto (lo cual da lugar a la existencia corporal sujeta a necesidades) y objeto y objeto (lo cual significa la separación de las partes del espacio y el tiempo unas respecto de otras, que llamamos respectivamente exterioridad y sucesión). Escribe Weil, por ejemplo:

> "El tiempo no es propio de mí, es la impronta sobre mí de una existencia extranjera. [...] El tiempo es esta separación entre lo que soy y lo que quiero ser, de modo tal que el único camino de mí a mí es el trabajo, [el tiempo es] esta relación siempre deshecha entre yo y yo que sólo el trabajo renueva.

> [...] Así, no son las sensaciones, [...] es el tiempo el que me hace aprehender el término antagonista, el cual queda definido como materia extensa. No tengo que salir de mí para hallar lo que es extraño a mí".[1]

El "trabajo" o la "ley del trabajo" tal como aparece en estos escritos alude a esta "necesidad" o límite corporal experimentado cuando lo proyectado por medio del lenguaje y la reflexión se pone en obra en el mundo percibido. La diferencia entre lenguaje y percepción es análoga entonces a la que existe entre el juego -recuérdese el juguete desarmado y armado- y el trabajo. El trabajo entendido como sometimiento de los movimientos corporales al espacio y el tiempo, y como praxis que se sirve del cuerpo propio como útil originario (del modo en que ya describimos al referinos al hábito), es una condición de toda percepción ordinaria y aun es idéntico a la percepción.[2] Pero Weil también utiliza el término "trabajo" para aludir a lo que llama "acción metódica": la conjunción de lo organizado y proyectado en el pensamiento y el lenguaje, y lo vivido en la percepción, lo cual sería una especie de perfeccionamiento de la percepción. En el trabajo hay siempre, de todos modos, un exceso imposible de enunciar, de pensar o de proyectar metódicamente: la "realidad", y este "defecto" consustancial al trabajo es a la vez su virtud respecto del mero lenguaje o pensamiento.[3]

Ya es posible ver delineada la dirección según la cual es definida una percepción perfecta como tercera instancia de esta serie mítica de la percepción. Esta dirección está latente en toda percepción actual en tanto es experimentada como imperfecta o impura, como "caída" respecto de una percepción "edénica" hipotética (en términos metafóricos) o como un movimiento no concluido de distinción o distanciamiento de sujeto y objeto. En la "Introducción" a su trabajo sobre la ciencia y la percepción en Descartes (1930), Weil escribe: "Lo que explica que la búsqueda de la verdad haya podido y pueda presentar algún interés, es

que el hombre comienza no por la ignorancia, sino por el error".[4] El percibir, en tanto error, no es solamente haber dejado atrás la ignorancia y llevar la marca de ese pasado, sino también tener siempre delante el futuro de la verdad y aspirar a él. Este estado de inacabamiento le es esencialmente propio a la percepción, y sin embargo, Weil considera que hay ciertos modos de la experiencia en que la verdad, instancia en apariencia supra-perceptiva, incide en mayor medida sobre la percepción que en otros. No se trata de hipostasiar este tercer estadio mítico y buscarlo más allá de la percepción abstrayéndonos de ella, sino de ver cómo este *telos* trascendente al que toda percepción parece apuntar puede incidir sobre la percepción misma y potenciarla. En la "percepción perfecta" (o "verdad") se realizaría, entonces, la separación absoluta del sujeto y el objeto de la percepción. Weil investiga de modos diversos en distintos escritos de juventud las posibilidades abiertas a la percepción actual de remontar su "caída" y acercarse a este mítico tercer grado: diversas líneas de reflexión apuntan a la posibilidad ya mencionada del trabajo, y a las de la experiencia estética, el acto moral y la ciencia.

Lo bello aparece bajo la condición de una contemplación atenta que es distanciamiento o desapego respecto de la cosa, los cuales la dejan ser. Somos inducidos a adoptar esta actitud por la misma obra de arte, la cual "nos rechaza" o "nos niega", invitándonos así a negarla ("yo no soy eso") y distinguirnos de ella en un mismo movimiento.[5] En reiteradas ocasiones Weil se refiere a la necesidad de extender esta actitud atenta y desinteresada suscitada por la obra de arte a la totalidad de la experiencia perceptiva: la que concierne a la naturaleza[6], al mundo en general, a los otros seres humanos y aún a uno mismo:

> "Negamos el templo [al experimentarlo como bello], y ello nos enseña a negar todo objeto, a negar el objeto en nosotros, es decir nuestras pasiones, nuestros sentimientos y nuestros

teseopress.com

> pensamientos. Así nuestra vida deviene bella [...] y nuestras pasiones mismas [...]. Es por ello que el hombre que no siente sus propias pasiones como bellas, duerme".[7]

La belleza y el bien reclaman ser pensados juntos: la experiencia estética es moral, y el acto moral es bello. Se trata en ambos casos de la concreción del mismo movimiento de distanciamiento entre espíritu y objeto. Es por ello que el acto moral paradigmático es para Weil el de renuncia o negación, que encuentra su representación ejemplar en un episodio narrado por Plutarco que tiene por protagonista a Alejandro. Estando éste cruzando el desierto con su ejército, y siendo consumidos por la sed, ciertos viajeros le ofrecen a Alejandro un pequeño cuenco con la única agua de que disponían, la cual era tan escasa que sólo alcanzaría para él. Alejandro se lo lleva instintivamente a la boca pero inmediatamente duda, agradece y lo devuelve como se lo entregaron, renunciando a beber el agua ante el desconcierto y el asombro de todo su ejército.

> "Cada santo -escribe Weil- ha renunciado a beber el agua; cada santo ha rechazado toda felicidad que lo separaría del sufrimiento de los hombres. El bien es entonces el movimiento por el cual uno se desgarra a sí mismo en tanto individuo, es decir en tanto animal, para afirmarse hombre".[8]

La unidad del modelo teórico según el cual Weil describe al conocimiento, la experiencia estética y el acto moral responde a aquella antigua matriz de pensamiento originaria de la Grecia clásica según la cual el Bien, la Verdad y la Belleza comportan una profunda unidad -tríada cuya ruptura en esferas autónomas ha sido señalada como uno de los rasgos que caracterizan a la modernidad-. Obras tales como la *Politeía* platónica transparentan tal concepción: la "idea de bien", allí se expresa, es "causa de la ciencia y de la verdad" y le es propia una "inefable belleza".[9] Este motivo teórico que puede sonar arcaizante en el contexto de la filosofía contemporánea acompañará la reflexión weiliana hasta en

su etapa de madurez, cuando pase a un primer plano su tematización de la experiencia humana como "lectura". En 1940 aún escribirá que "nosotros no sabemos pensar juntos [lo verdadero, lo bello y el bien], y ellos no pueden ser pensados separadamente".[10]

Notas

1 S. Weil, *OC I*, pp. 143, 148. Cf. también pp. 135 y ss.

2 Esto se hará más evidente al analizar más adelante el escrito "Science et Perception dans Descartes". "Trabajo" y "percepción" aparecen en todos estos escritos como conceptos estrechamente enlazados; leemos por ejemplo: "Despertemos pues de nuevo al mundo, es decir, volvamos al trabajo y a la percepción, con el coraje de observar esta regla, sólo por medio de la cual lo que hacemos puede ser trabajo y lo que sentimos percepción: rebajar nuestro cuerpo al rango de útil, nuestras emociones al rango de signos" (S. Weil, *OC I*, p. 147).

3 "La realidad aparece cuando vemos que la naturaleza es no sólo un obstáculo que nos permite una acción metódica sino un obstáculo que nos sobrepasa infinitamente" (S. Weil, *LP*, p. 111).

4 S. Weil, Ibid., p. 161.

5 De este modo ejemplifica Weil el modo en que la obra de arte "nos niega": "si un amigo sonríe al encontrarme, no sólo su sonrisa se refleja sobre mi rostro, sino que este reflejo mismo cambia la sonrisa de mi amigo. Sin embargo, aunque un retrato sonriente pueda hacerme sonreir, nunca mi sonrisa cambiará un retrato pintado" (*OC I*, p. 138).

6 "Es necesario que los paisajes devengan para mí cuadros, los bosques catedrales, los sonidos sinfonías [...]" (S. Weil, *OC I*, p. 139). Este distanciamiento contemplativo es también la concepción estética presente en la noción de "aura" de W. Benjamin, como lo ha señalado R. Kühn (en "Le monde comme texte. Perspectives hermeneutiques chez S. Weil", en *Revue des Sciences Philosophiques et théologiques*, No. 64, 1980). En "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica" Benjamin define el *aura* de los objetos naturales como "la manifestación irrepetible de una lejanía (por cercana que pueda estar)". Sin embargo -observa-, "acercar espacialmente y humanamente las cosas es una aspiración de las masas actuales tan apasionada como su tendencia a superar la singularidad de cada dato acogiendo su reproducción. Cada día cobra una vigencia más irrecusable la necesidad de adueñarse de los objetos en la más próxima de las cercanías." La signatura de la percepción contemporánea parecería ser entonces el "quitarle la envoltura a cada objeto, triturar su aura" (Ibid., en *Discursos Interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1987, pp. 24, 25).

7 S. Weil, *OC I*, p. 73.

teseopress.com

8 Ibid., pp. 67-71.
9 Platón, *La República*, (trad. de J. M Pabón y M. Fernández-Galiano), Madrid, Alianza Editorial, 1991, 508*e* -509*a*, p. 361.
10 S. Weil, "Essai sur la notion de lecture", en *Les Études Philosophiques*, No. 1, enero-marzo 1946, p. 19.

teseopress.com

12

Ciencia y percepción

Observa Weil que la ciencia como búsqueda de la verdad aspira también, por su parte, a un distanciamiento entre sujeto y objeto similar a aquél que define a la experiencia estética y al acto moral. Por medio de la ciencia el mundo adquiere un carácter objetivo, sólido e independiente de nuestras pasiones: las hipótesis científicas dan al mundo un carácter de obra de arte.[1] El espíritu científico evidenciado por ejemplo en la geometría, a cuyo estudio Weil se dedicó asiduamente, es un modelo de esta renuncia a interferir, de este dejar ser al mundo, tornando objeto distinto del espíritu a la cosa antes animada por él y descubriendo bajo el manto de emociones e ilusión con que investimos al mundo la indiferencia de la pura extensión.[2] Asimismo en las ciencias empíricas, para alcanzar la constatación que corona a la hipótesis, el experimentador intenta borrarse lo más posible ante el mundo, como si temiera enturbiarlo, para lo cual le es necesaria una cierta disposición ética, "una cierta piedad" -dice Weil-. En la constatación se supera la mezcla de materia y espíritu logrando que el mundo aparezca puro, sin espíritu.[3]

Sin embargo, cabría preguntarse si este ideal de verdad o de perfeccionamiento perceptivo que está latente en el desarrollo mismo de la experiencia -el cual lleva implícita una cierta dirección, es decir que se da en sí mismo como una especie de "progreso"-, se realizaría mediante una superación de la imaginación que la dejara atrás y la consiguiente renuncia a la percepción como tal, o *en* la percepción misma, de algún otro modo que habría que elucidar.

En sus lecciones de Roanne Weil alude al significado de los tres "grados" de la experiencia en términos de la "relatividad del conocimiento" o "perspectiva". Desde este punto de vista, el primer grado – resumido allí como "sensación pura: subjetividad"-, permanece aún ajeno al problema. En el segundo grado propio de la percepción "las cosas aparecen ya como independientes de nosotros pero aún vemos todo desde una cierta perspectiva" subjetivo-relativa. Ya nos referimos a esta cuestión, por ejemplo, en relación con el ejemplo de la percepción del cubo. Al llegar al tercer grado es notable la vacilación del análisis: por un lado, este ideal perceptivo se realizaría en la ciencia, la cual "intenta suprimir la perspectiva" y "parece alcanzar lo absoluto". Pero no es el proyecto científico valorable en cuanto haya simplemente dejado atrás la relatividad propia de la percepción: el ideal del conocimiento absoluto no debería ser concebido -expresa Weil- como mero abandono de la perspectiva inherente a la percepción, puesto que "es la relatividad la que constituye el valor del conocimiento, y asimismo la que da un valor al mundo al ponerlo en relación con el espíritu".[4]

Weil deja ya en estos primeros escritos traslucir la sospecha, que se afirmará cada vez más en el desarrollo posterior de su obra, de que no siempre la labor de la ciencia significa un real distanciamiento: aunque contenga originariamente esta aspiración, se ha tornado en buena medida en un mero instrumento de poder y dominación sobre la naturaleza sólo en vistas del poder mismo. Nada más alejado de la actitud respetuosa y contemplativa del orden del mundo que para Weil ligaba a la práctica de la antigua *episteme* griega a la estética y a la moral. No puede tratarse aquí de un rechazo de los desarrollos técnicos ni de la praxis en favor de la pura teoría científica: ya vimos que la percepción misma es definida como acción corporal antes que como mera contemplación, y su perfeccionamiento como algo análogo al trabajo físico. Se trata de dos modos de la praxis: uno que se inscribe armónicamente en el orden del mundo y otro que intenta negarlo, abstraerse de él y sobreponerse a él.

Por otro lado la ciencia se ha convertido, desde principios de la modernidad y aun más acentuadamente en nuestro siglo, en un desarrollo azaroso de signos que ha perdido toda conexión con la experiencia perceptiva que le daba sentido. El origen de esta situación está en parte ligado históricamente para Weil a la revalorización cartesiana del álgebra, que la antigüedad griega había siempre desvalorizado frente a la geometría. La doble aspiración de lograr un tipo de conocimiento trascendente al error inherente a la percepción ordinaria, como es el objetivo del conocimiento científico, pero no desligado de la experiencia perceptiva sino fundado en ella, podría definir las oscilaciones de estos primeros escritos respecto de la actividad científica. La ciencia da testimonio de la aspiración humana de superar el inacabamiento propio de su experiencia perceptiva, da testimonio de su direccionalidad latente y de su deseo de verdad, pero pierde su sentido una vez que ha perdido todo contacto con la experiencia, abstrayéndose de ella en vez de perfeccionarla. Por eso escribe Weil que "el mayor matemático o físico [...] no conocerán sin embargo más verdades primeras que las que todo hombre que percibe conoce; los conocimientos propios de los grandes sabios son a la vez menos importantes y menos ciertos [...] que aquellos que les son comunes con todos los hombres".[5] Más de una década después aún afirmará: "Toda ciencia de la naturaleza reposa sobre la percepción; declarar la percepción falsa en nombre de la ciencia es una contradicción. Los átomos no son más reales. Son percepciones supuestas".[6] Este aspecto de la reflexión weiliana en torno a la ciencia puede recordar a las observaciones de Husserl respecto del carácter y el valor hipotético y derivado de las idealizaciones científicas frente a la necesariedad y primariedad de la experiencia perceptiva originaria en el mundo de la vida. Weil se planteó también, al igual que Husserl, la tarea de "repensar la ciencia: tarea formidable, más interesante que continuarla",

teseopress.com

en una época que ambos filósofos vivieron como una crisis global de las ciencias y de la cultura europea que era necesario afrontar.[7]

Sin embargo, más allá de la posibilidad cierta de continuar este paralelo, la inspiración de Weil respecto de esta cuestión puede verse en líneas generales como una herencia kantiana.[8] Weil considera que la ciencia debería ser un perfeccionamiento de la experiencia común de manera análoga a como lo hacía Kant: para el filósofo "hay una sola experiencia, una sola modalidad de conocimiento empírico que puede encontrarse [...] en niveles más o menos avanzados de su desarrollo". No se trata en ningún caso de sustituir una experiencia por otra, sino de progresar en la constitución de una experiencia única: "la visión científica de las cosas no es más que el fruto del perfeccionamiento ininterrumpido y natural de la visión ordinaria".[9] Para Kant ambos tipos de experiencia coinciden en su estructura y por tanto no pueden ser, esencialmente, más que modos de una única experiencia. Al volver a considerar estas ideas al ser ahora enunciadas por Weil, sin embargo, nos encontramos con que esta estructura única ya se ha quebrado de hecho en la reciente historia de la ciencia; los científicos han renunciado incluso a dar un modelo imaginable de los objetos de que hablan y no creen necesario situarlos en el mismo continuo espacio-temporal euclidiano que asociamos a la realidad diaria.[10] Esta continuidad o unicidad de la experiencia no puede entonces ser ahora sostenida por Weil más que como un modelo o ideal desde el cual pensar la historia de la ciencia y evaluar los desarrollos de la ciencia contemporánea.

La tesis de graduación (*Diplôme d' Études Supérieures*) de Weil, presentada en 1930 y titulada "*Science et perception dans Descartes*" puede proveernos de mayores precisiones respecto de estas primeras y cuidadosas aproximaciones de Weil al tema del sentido y el valor de la ciencia. En su Introducción queda planteado claramente el problema mediante una especie de breve historia de la humanidad -que es, paralelamente, la de la vida de cada persona- y el significado que en

ella puede tener "lo científico": "La humanidad ha comenzado, como cada hombre comienza, por no poseer ningún conocimiento más allá de la conciencia de sí y la percepción del mundo".[11] ¿Qué lleva a los hombres a no contentarse con esto? Como referimos más arriba, la percepción no es originariamente mera ignorancia sino error, es decir que está por sí misma orientada a trascenderse, siendo experimentada cada vez como falta respecto de cierta plenitud o "verdad". Una primer forma resultante de esta situación habría sido la proyección de estas posibilidades superiores de la percepción en ciertos supuestos "iniciados", reyes y sacerdotes, proyección que ha causado la sumisión a las creencias más descabelladas o a los deseos más locos y despóticos. Ahora bien, la historia afortunadamente continúa, y "ha sido el momento más grande de la historia, así como es un gran momento en cada vida, la aparición del geómetra Tales, quien renace para cada generación de escolares".[12] El nacimiento de la ciencia representa "la primera de las revoluciones, la única", y su sentido originario ha sido el de destruir la desigualdad del imperio de los sacerdotes y los déspotas para reemplazarla por la igualdad de cada hombre, que puede, pensando por sí mismo, alcanzar la verdad en la medida en que ello es humanamente posible y proyectar por sí mismo su propia conducta. Por otra parte, en Tales -quien encuentra el teorema fundamental de la matemática, según se dice, comparando, para medir las pirámides, la relación de éstas con su sombra y la del hombre con su sombra- se evidencia claramente que "la ciencia parece no ser otra cosa más que *una percepción más atenta*".[13] Ahora bien, estas dos características originarias del saber científico, a saber, la de ser un saber absolutamente desligado del poder y aun contrario a él, y la de ser un saber ligado a la percepción ordinaria -las dos características indisolublemente relacionadas, puesto que la segunda implica la igualdad de todo hombre respecto de su posibilidad de acceso a la verdad-, no han caracterizado siempre a la ciencia, al punto que los científicos ofician hoy en gran medida como "nuevos

sacerdotes" que "ven por nosotros" y en quienes debemos depositar nuestra fe: creer en ellos respecto a lo que es verdad y someter por tanto a su clarividencia numerosos aspectos de nuestra conducta. La verdad ya no está disponible para cualquier hombre atento que percibe y piensa, como parecía posible desde Tales y aun para Descartes: es necesario ahora negar la evidencia relativa de nuestra percepción y nuestro pensamiento y, habiéndonos tapado los ojos y renunciado a buscar por nuestra cuenta la verdad, creer a ciertos iniciados que han accedido a ella por nosotros. Es cierto que aparentemente ya no se trata de los antiguos sacerdotes tiránicos, sino de "sacerdotes -al parecer- verdaderos", que fundan su autoridad justamente en los principios que hicieron a la decadencia de los antiguos sacerdotes: si bien la ciencia no nos aporta ya la libertad como parecía prometerlo en su origen, quizá debamos conformarnos con saber que las nuevas cadenas que nos trae son legítimas. Para intentar dirimir estas cuestiones, sin el propósito de sublevarse contra esta nueva autoridad sino solamente de examinarla, Weil cree necesario remontarse a los orígenes cartesianos de la ciencia moderna, a esa "doble revolución por la cual la física ha devenido una aplicación de la matemática y la geometría ha devenido álgebra".[14]

La primera de las dos partes de la tesis de Weil comienza con la observación de que si bien los antiguos geómetras utilizaban las figuras sensibles del triángulo, el círculo, etc. como meros instrumentos para pensar las verdaderas formas, inteligibles y trascendentes a las apariencias, permanecían sin embargo como pegados [*"comme collés"*] a estas percepciones, del mismo modo que para Platón la geometría misma con su anclaje sensible era un escalón indispensable para la contemplación de las formas inteligibles puras o ideas. Descartes, en su *Géométrie* de 1637, entiende en cambio que "el único objeto de la ciencia son cantidades a medir, o más bien las relaciones que determinan estas cantidades, relaciones que en la geometría se encuentran solamente encerradas [*enveloppés*] en las figuras, lo mismo

que pueden estarlo, por ejemplo, en los movimientos".[15] Así es que, en adelante, las percepciones sensibles no serán los escalones -necesarios, en su misma imperfección- para elevarse a la verdad, sino que, tal como muestra Descartes al comenzar sus *Méditations*, la búsqueda de la verdad requerirá comenzar cerrando los ojos y tapándose los oídos: no es prudente confiar en lo que, como los sentidos, nos ha engañado alguna vez. Si bien en Descartes la cuestión es más compleja, como notará enseguida Weil, será sin embargo siguiendo a su *Geometría* que, de modos diversos, Spinoza y Malebranche distinguirán una extensión pura, inteligible, de la extensión sensible, que "habla a nuestra imaginación" y a la que corresponden características diferentes, tales como la impenetrabilidad. Para el entendimiento, el cual capta la verdad, líneas, superficies y cuerpos no difieren en mucho: se trata siempre de relaciones entre cantidades, definibles algebraicamente desde Viète, quien dio impulso a la antigua invención de Diofante no tan apreciada por los antiguos griegos. En breve se podrá llegar así a la conocida conclusión de Spinoza de que la esencia del círculo no es circular.

En la visión de Weil, la ciencia ha seguido su curso histórico hasta la contemporaneidad continuando esta particular dirección presente en el pensamiento de Descartes: cuando Poincaré substituye las pruebas intuitivas concernientes a la multiplicación y la suma por pruebas analíticas, o propone como criterio para preferir una geometría a otra no el que sea verdadera sino el que sea más cómoda, está siguiendo la dirección que podríamos llamar intelectualista y abstracta del espíritu cartesiano. Pero no era ésta la única ni la más valiosa de las múltiples direcciones latentes en el pensamiento de Descartes, tan rico y matizado como toda búsqueda de radical "principiante". En algunos escritos de Descartes Weil aún percibe, a la par de algunas desviaciones, ciertos valiosos "rasgos originarios" de la ciencia. Por un lado, Weil halla en Descartes testimonios del amor a la verdad por sí misma, sin que esto esté reñido con las aplicaciones prácticas del conocimiento adquirido: la ciencia

comprendida originariamente es una especie de trabajo y no una especulación vacía. El conocimiento del orden del mundo redunda en una mejor inserción práctica del hombre en el medio natural que le provee sustento. También halla Weil presente en Descartes la relación originaria entre saber y moral (los principios de la física eran concebidos por Descartes, según una carta a Chanut citada por Weil, como parte de los fundamentos de "la más alta y perfecta" moral), la profunda unidad de la ciencia (*Regulae*, I), la afirmación de la posibilidad abierta por igual a todo hombre esforzado de acceder a la verdad en cuanto es humanamente posible, el afán de completa claridad, intuitividad y simplicidad, la conciencia de que el conocimiento humano es también, y fundamentalmente, conocimiento de los límites del conocimiento. En este último sentido dice Weil que para Descartes los resultados no tienen tanta importancia por sí mismos, puesto que "se puede hallar la solución de una cuestión sin que eso sea ciencia", mientras que saber que no se puede saber constituye -en ciertos casos- toda la ciencia.[16]

Finalmente, Weil halla que si este idealismo extremo que hace que lo único verdadero del mundo sea aquello inteligible como extensión se empeña (aun mediante el recurso tan discutido de la garantía divina) en ser un realismo del mundo externo, si esta geometría cartesiana tan "aérea", que parece desdeñar las imágenes, está ligada sin solución de continuidad con la física, de modo que "la geometría es por sí misma una física", es porque en definitiva no se ha apartado tanto de la imaginación y de la percepción. La ciencia cartesiana, a pesar de que toda la historia posterior de la ciencia que paradójicamente se fundó en ella siguió otra dirección, "está mucho más cargada de materia que lo que se cree comúnmente"; "ella está tan ligada a la imaginación, tan pegada al cuerpo humano, tan cercana a los trabajos más comunes, que es por el estudio de las tareas más fáciles y simples que conviene iniciarse en ella; sobre todo de aquellas en la que reina más orden, como

las de las tejedoras, bordadoras o encajeras".[17] Weil entiende que la intuición profunda aunque no siempre explícita de Descartes era que en definitiva un mismo orden, una misma regularidad y un mismo límite se ofrece al pensamiento científico que razona, al cuerpo que trabaja y a la percepción más común. La percepción es entonces "de igual naturaleza que la ciencia" y encierra en sí misma toda una "geometría natural", lo cual es lo mismo que decir que la percepción se constituye por sí misma en pensamiento y razonamiento.[18] De este modo, Weil interpreta de un modo original a Descartes e intenta encontrar la virtud de su filosofía justamente en lo que parece ser su vicio. La reducción de la física a la geometría, desdeñando toda cualidad, es vista usualmente como parte de un esfuerzo exagerado de racionalización de lo real. Pero Descartes no sólo ha reducido la materia, el cuerpo o la percepción del mundo a lo que éstos tenían de racional, sino que paralelamente, y quizá sin quererlo, ha dotado de este modo a la materia, al cuerpo y a la percepción más común de racionalidad y de pensamiento. Y es posible ir un paso más allá, e interpretando las sugerencias de Weil en consonancia con su teoría de la percepción expuesta más arriba, decir que quizá el pensamiento del que habla Descartes tiene desde el principio, por más que se pretenda puro, rasgos de un pensamiento encarnado -recuérdese que son modos de la sustancia pensante para Descartes la sensación, la pasión (entendida como reacción a los movimientos corporales) y la voluntad, lo cual ya impide toda reducción del pensamiento a mero intelecto-. En definitiva, Weil está sugiriendo que tras este proclamado intelectualismo y racionalismo se delata a veces la intuición profunda de un origen corporal de la razón en una experiencia muda e ignorante de sí misma pero, a su particular modo, organizada y significativa.[19] Análogamente podría pensarse si la geometrización de la física no encubre a la vez una "fisicalización" o aun una "corporalización" previa de la geometría, es decir, si Descartes no

ha concebido su geometría teniendo ya en mente los movimientos del cuerpo humano, tal como Weil sugerirá más adelante en su trabajo.

Es notable que Merleau-Ponty haya puesto el acento en las mismas interesantes contradicciones y ambigüedades de Descartes. Atendiendo a la VIa Meditación, observa el filósofo que el análisis del pedazo de cera podría interpretarse como significando "no que tras la naturaleza se halla oculta una razón, sino que la razón está arraigada en la naturaleza. [...] La percepción es [ya] un juicio, pero un juicio que ignora sus razones; [...] el objeto percibido se da como totalidad y como unidad antes de que hayamos captado su ley inteligible". Según Merleau-Ponty, podría hallarse la sugerencia en algunos escritos de Descartes de que "el acto de comprender se da como reflexión sobre un irreflejo que ese acto no puede reabsorber [...]. La reflexión no es absolutamente transparente para sí misma, está siempre dada a sí misma en una experiencia [...], surge constantemente sin saber ella misma de dónde surge".[20] La percepción constituiría, al modo de Weil, un paradójico "conocimiento originario" anterior al conocimiento mismo, una "razón operante" que descubre una "genealogía de la lógica" que, según la opinión de Merleau-Ponty, el análisis reflexivo llevado a cabo tanto por Descartes, por Lagneau o por Alain a veces sugiere pero luego vuelve a lapidar como no-conocimiento.

En la segunda parte de su tesis sobre Descartes, Weil se propondrá, con el propósito de comprender mejor y evaluar las conclusiones de Descartes, rehacer en lo posible el experimento cartesiano, esto es, comenzar a pensar sin supuestos a partir de evidencias simples e indubitables. De estas páginas en las que el pensamiento avanza como por tanteos, a veces volviendo sobre sus pasos y dejando planteadas más preguntas que las que podrá responder, atenderemos sólo a los aspectos necesarios para mostrar las conclusiones provisorias a las que arriba Weil acerca de la percepción y su relación con la ciencia. La primera evidencia no es, en el ejercicio propuesto por la filósofa, el *je pense*, sino el

je puis, de donde se sigue el *je suis*. Pero este poder que me constituye se ejerce ya en el marco de una experiencia que, tal como se vio más arriba, es originariamente ambigua y "mezclada": la percepción no es primariamente el puro poder del sujeto sino también su impotencia. El originario *je puis* de la experiencia es finito y limitado, porque en la experiencia se encuentran actividad y pasividad, voluptuosidad y dolor, en un sentimiento mixto de sí mismo y de lo extraño. Esta ambigüedad originaria es primeramente definida como "imaginación", "pues la imaginación es por su propia naturaleza doble. Representa para mí la presencia de este mundo extraño que no puedo comprender, o mi asimiento [*ma prise*] de este mundo", "participa a la vez del yo y del mundo".[21]

Weil utiliza una imagen muy elocuente para describir esta interacción que conforma la experiencia: si mi *je puis* en un hipotético "estado puro" se ejercería bajo el modo de un impulso uniforme en línea recta, "la parte del mundo se reduce a lo que deforma, frena, acelera, detiene a un movimiento uniforme y recto". El mundo es algo así como un movimiento que se conjuga con el mío deformándolo de un modo imprevisto, de modo que para describir el mundo en la pureza de su otredad, en su pura diferencia respecto de mí, debería decir que, frente al movimiento simple que me define, el mundo es para mí como un movimiento infinitamente compuesto. El nudo [*noeud*] de ambos movimientos, esencia de la percepción, es la imaginación, y la imaginación así entendida no es otra cosa que el cuerpo: "a este punto de encuentro de dos movimientos [...] yo lo nombro mi cuerpo, y por excelencia, el cuerpo".[22] Es en esta confluencia de dos movimientos en el cuerpo propio, uno de dirección recta y uno multívoco, donde Weil sitúa el origen de la geometría y aun de la aritmética. Las ciencias teoréticas no harían más que representar idealmente las posibilidades de la praxis corporal perceptiva. El movimiento recto, tal como el de un objeto tirado por una cuerda, origina la representación de la recta y ésta de la unidad. Si esta

teseopress.com

dirección se desvía a causa de un obstáculo, surge la oblicua y el número dos. Un impulso de dirección recta que yo doy a mi brazo se transforma, por estar ese miembro sujeto a mi hombro como a un eje, en movimiento circular, origen de la representación del círculo y del número tres. En realidad ni siquiera es necesario haber ido tan lejos: "entre uno y dos está contenido el mundo entero", en cuanto ya tengo la percepción de la exterioridad de un lugar respecto de otro, de un número respecto de otro, siendo esta exterioridad respecto de sí lo que define a la realidad misma: "el mundo es lo que es infinitamente exterior a sí mismo".[23] Ya puedo así construir la representación del mundo como extensión, que contiene potencialmente todas las figuras, y la representación de la serie de números, y aun llegar a derivar todas las operaciones a partir de este movimiento oblicuo, de esta simple suma de uno y dos. La percepción así definida como llevando en sí misma esta ley de la exterioridad o como experiencia de la geometría en la propia carne es a la vez "trabajo", entendido por ejemplo como la necesidad de someterme a recorrer toda la serie de lugares, exteriores unos a otros, para ir de la silla a la puerta. El cuerpo, afirma Weil, es "nuestro primer útil" de trabajo.[24] Ahora bien, ¿por qué sería necesario el conocimiento científico si todo el conocimiento humanamente alcanzable está, en cierto modo, presente en la percepción más común, de la que las representaciones científicas, en cuanto son legítimas, no pueden ser más que reproducciones de segunda mano? Weil llega incluso a afirmar que "un obrero que experimenta sin cesar la ley del trabajo puede conocer más, tanto acerca de sí mismo como del mundo, que el matemático que estudia la geometría [...]. El obrero puede haber salido de la caverna, los académicos pueden moverse entre las sombras".[25]

La percepción como trabajo, sometida a la geometría del mundo, necesitó de un aprendizaje, algo así como una gimnástica elemental por la que aprendimos a caminar, a tomar un objeto, en definitiva, a in-corporarnos a nosotros mismos y hacer nuestro a nuestro cuerpo. Los movimientos

faltos de coordinación de los niños muestran esta exterioridad de su cuerpo respecto de sí mismos: la extensión de sus miembros, la sujeción del brazo al hombro, los límites y las posibilidades de las articulaciones solicitan todo el tiempo la atención: son desviaciones, resistencias e impulsos extraños que asedian el movimiento recto de sus deseos opacando así la percepción de los otros cuerpos. Por medio del hábito, el cuerpo se hará "transparente" como el bastón del ciego, brindándonos el mundo inmediatamente: nos habremos así incorporado a la geometría de lo real. Posteriormente aprenderemos del mismo modo a utilizar útiles. Aquí es donde Weil incluye su análisis del hábito en relación con el cuerpo propio y los útiles, al que ya aludimos más arriba. En este punto, como hombres que perciben y trabajan, hemos alcanzado en cierto sentido todo el conocimiento que nos es humanamente posible. Sin embargo, "los trabajadores saben todo; pero fuera del trabajo no saben que han poseído toda la sabiduría." Fuera del trabajo, entonces, el pensar humano se encuentra "librado a las pasiones, a la imaginación que hace surgir los dioses, a los discursos de apariencia más o menos razonables". Aquí reside para Weil la función necesaria de la ciencia,

> "a condición de que sea enseñada del modo que Descartes llamaba analítico, es decir, de modo que pueda decirse que cada escolar, siguiendo el mismo orden que si él mismo inventara metódicamente, no pareciera recibir instrucción sino que es como si estuviera instruyéndose a sí mismo. La ciencia así concebida, reduciendo a un sistema de máquinas el cielo, la tierra, todas las cosas, y a la imaginación misma bajo el nombre de cuerpo humano, añadirá a cada quien un conocimiento, uno solo, a aquel que encierra el trabajo percipiente, a saber que éste último contiene todo [el conocimiento] y que no hay otro".[26]

Existe entonces la posibilidad de un desvío de la imaginación que fantasea, un vicio del cuerpo ocioso o un exceso de lo humano que se evade del trabajo, por ejemplo, en el

sueño, donde no existe resistencia, límite u orden que se imponga a su poder. Para asegurar el rumbo correcto de la percepción es necesario entonces que ese resto o plus de la imaginación sea utilizado en la construcción colectiva de un modelo del mundo que continúe, en un grado de mayor escala y complejidad, la experiencia perceptiva individual. El macrocosmos queda así definido como un gran taller o una gran máquina en la que nuestro cuerpo y nuestro trabajo se inscriben en una serie infinita de fenómenos que reproducen las mismas estructuras de funcionamiento. Si atendemos solamente al aspecto formal de estas estructuras obtenemos fórmulas algebraicas que tienden a una aplicabilidad infinita pero también también se arriesgan a perder de vista lo que las legitima: "no es más que en la geometría, no es más que en la mecánica que el álgebra encuentra su significación".[27] Weil continúa con una definición clara y terminante: la finalidad de la ciencia no consiste en agregar conocimientos verdaderos a nuestro entendimiento; si así fuera una ciencia puramente algebraica valdría más, o al menos igual, que la geometría o la mecánica. El fin de la ciencia es totalmente otro: "por empezar, otorgar al espíritu humano el dominio, en cuanto es posible, de esta parte de la imaginación que la percepción deja libre, luego ponerlo en posesión del mundo; y quizás si se observa cuidadosamente los dos fines no sean más que uno solo".[28]

Weil ilustra su concepción de la ciencia del siguiente modo. Según la óptica cartesiana, la percepción de la distancia que me separa de un objeto está sujeta a la posibilidad de construir una especie de triángulo entre mis dos ojos y el objeto, el cual oficia de vértice, vale decir que percibo lo alejado que un objeto está de mí por la relación que puedo establecer entre esta distancia y la de mis ojos entre sí. En el caso del sol, establecer esta relación supera mis posibilidades: al estar tan alejado no puedo percibir su distancia y lo imagino, como dice Spinoza, como si estuviera situado a unos doscientos pies de mí.[29] Pero es posible calcular su distancia real si dos hombres actúan coordinadamente

como dos ojos, alejándose lo suficiente uno de otro. Estos dos observadores, imagen de la ciencia, "son como dos ojos de la humanidad, [...] sólo la humanidad percibe el espacio que separa la tierra del sol; del mismo modo que podemos decir que por medio de la industria, es la humanidad la que trabaja". Lo mismo sucede con la limitación temporal de una vida humana que es trascendida colectivamente en la historia de la ciencia: "por las observaciones, los registros, los archivos, es que la humanidad percibe el retorno de los cometas. Tal es la ciencia".[30]

Puede extrañar que Weil utilice como modelos puros de la actividad científica imágenes de la astronomía, una de las ciencias más ligadas a la contemplación -al menos en su época-, si ha definido la finalidad de la ciencia como "la posesión del mundo". La "posesión" de la que Weil habla no es más que la que está presente en el trabajo percipiente: la posibilidad de inscribir nuestra acción en un orden para poder desarrollarse adecuadamente. Aunque suene paradójico, sólo conociendo sus límites y su lugar en un orden que la trasciende, puede nuestra acción "tomar posesión" del mundo y ejercer su poder. En cambio,

> "aquellos descubrimientos de la industria que, obtenidos por azar o por una técnica ciega, nos permiten trastornar el mundo por cambios incomprensibles por nosotros mismos, nos proporcionan la ilusión de una especie de tiranía; pero es un poder exterior a nosotros mismos; por medio de estas innovaciones, el mundo no es más propio de nosotros que lo que lo era antes".

Por el contrario, la astronomía, sin darnos un poder efectivo sobre el cielo lo hace sin embargo nuestro: "de esos astros, cuyo curso la humanidad reunida no puede hacer desviar ni el espesor de un cabello, el piloto osa servirse como de sus instrumentos".[31]

teseopress.com

Notas

1 S. Weil, *LP*, p. 120.
2 S. Weil, *OC I*, p. 137.
3 S. Weil, *LP*, p. 121.
4 S. Weil, *LP*, p. 209.
5 S. Weil, *OC I*, p. 136.
6 S. Weil, *OC VI*, p. 172.
7 Ibid., p. 176.
8 Sin olvidar las diferencias fundamentales entre el apriorismo intelectual kantiano frente al arraigo corporal y habitual weiliano, ya apuntadas en relación con el tratamiento de la "imaginación".
9 R. Torretti, *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, 2da edición, Buenos Aires, Ed. Charcas, 1980, p. 421. Como muestra este autor, son incompletas tanto la interpretación de Hermann Cohen de la filosofía kantiana como teoría exclusiva de la experiencia científica (más precisamente, la física newtoniana), como la interpretación posterior de la misma como mera teoría de la percepción (que recibió mayor impulso desde que la física de nuestro siglo se desprendió de los principios más característicos del sistema de Newton).
10 Eludimos aquí la cuestión, a veces ignorada en los análisis de Weil y puesta de relieve por la fenomenología, de que a la espacialidad vivida es esencialmente inherente una orientación en torno al cuerpo propio, a diferencia del espacio homogéneo y no orientado de la geometría o de la física. Si bien Weil parece tener esto presente al hablar de la prioridad de la perspectiva y la relatividad originarias de la experiencia vivida frente a la carencia de ellas en el objetivismo científico, identifica formalmente por lo general al espacio vivido con el espacio geométrico.
11 S. Weil, "Science et Perception dans Descartes", en *OC I*, p. 161.
12 Ibid, p. 162.
13 Idem. La cursiva es nuestra.
14 S. Weil, ibid., p. 165.
15 S. Weil, ibid., p. 169.
16 S. Weil, ibid., p. 174.
17 S. Weil, ibid., p. 180.
18 Idem.
19 Esta intuición de una especie de razón de la experiencia anterior a la razón podría verse esbozada en la VI Meditación: "yo advertía que los juicios que solía hacer de esos objetos *se formaban en mí antes de haber tenido tiempo de pesar y considerar aquellas razones que pudiesen obligarme a hacerlos*"; "[...] me parecía que yo *había aprendido de la naturaleza* todas las demás cosas que juzgaba respecto de los objetos de mis sentidos" (R. Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, (ed. de M. G. Morente), Madrid, Espasa Calpe, 1986).
20 M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la Percepción*, ibid., pp. 63-68. Merleau-Ponty, sin embargo, critica la noción procedente de Descartes y retomada por Malebranche de una "geometría natural de la percepción", a la que Weil recurre constantemente. Para Merleau-Ponty, esto significaría caer en una "ilusión retrospectiva" por la que "anticipamos en la percepción una cien-

teseopress.com

cia, sobre la misma construida, y perdemos de vista la relación original de motivación, en que la distancia surge antes de toda ciencia [...]" (ibid., pp. 71, 72).

21 S. Weil, "Science et Perception dans Descartes", en *OC I*, p. 202, 207.
22 S. Weil, ibid., p. 210.
23 Ibid., p. 208.
24 Ibid., p. 212.
25 S. Weil, *OC I*, p. 137.
26 Ibid., p. 217, 218.
27 S. Weil, ibid., p. 216.
28 Idem.
29 Spinoza, *Etica*, II, Prop. 35, Escolio.
30 S. Weil, "Science et Perception ...", ibid., p. 215, 216.
31 S. Weil, ibid., p. 216, 217.

teseopress.com

13

Conclusiones de la Primera Parte

Tal como fue observado al comienzo, en estos primeros escritos de Weil se halla esbozada una diversidad de problemas y múltiples direcciones de análisis que no permiten una sistematización exhaustiva y muchas veces resultan aun contradictorias. Weil intenta expresar intuiciones originales utilizando el lenguaje filosófico heredado de Descartes y de Kant por la mediación de Alain, y así duda en el empleo de términos tales como "sensación" e "imaginación" o los utiliza con una carga semántica totalmente nueva. Algunos aspectos de estos primeros escritos que, como Weil ya percibe, llevan a fuertes contradicciones, serán directamente dejados de lado en los escritos posteriores. Entre estos pueden contarse los recursos biologicistas y psicológicos del reflejo congénito y reflejo condicionado, y aun más globalmente la confusa modalidad de descripción del proceso perceptivo mediante un mito de tres etapas que induce a suponer elementos o posibilidades abstractas de la percepción, las cuales -precave la misma Weil- no se dan nunca efectivamente en la experiencia vivida. La tematización de otras nociones tales como las de "atención" y "trabajo" presenta ambigüedades no resueltas por Weil: no es posible a veces distinguir cómo y en qué medida se trata de componentes necesarios de toda percepción ordinaria de un objeto o de excepcionales posibilidades de una experiencia perfecta de la verdad. Aparecería entonces un problema aun más importante: en la medida en que la atención y el trabajo, condiciones de la verdad, son a la vez indispensables en la conciencia de todo objeto, resultaría quizá indeterminable

el límite entre la ilusión y la verdad. No puede hallarse en estos primeros escritos una respuesta única y clara a estas cuestiones, una explicación unívoca de la verdad y la ilusión en la percepción, sino sólo una diversidad de desarrollos no confluyentes que se refieren por ejemplo a la mezcla y la distinción del sujeto y el objeto de la experiencia (estados semejantes al sueño y la vigilia), a la ambigüedad de la imaginación como fuente de ilusión y de verdad, a dos tipos de imaginación (una más ligada a la sensibilidad y otra al entendimiento), a una acción arbitraria frente a una acción metódica, al azar y la arbitrariedad del lenguaje y el pensamiento librados a sí mismos frente a una experiencia encarnada que arraiga en el orden y la necesidad "geométricos" propios de "lo real".

Sin embargo, es posible retener algunas ideas centrales que guían estas primeras reflexiones de Weil y que serán básicas para el desarrollo de su pensamiento maduro. En primer lugar, aparece aquí la definición del sujeto de la percepción como un cuerpo habituado, un cuerpo que ya no permite una mera definición física o biológica porque es en definitiva un cuerpo que sabe o un pensamiento encarnado y en acción. Se trata de una razón anterior a la razón que es también un encuentro con el sentido anterior al lenguaje. El aprendizaje de ciertas disposiciones corporales a actuar o hábitos es la clave de la captación inmediata del objeto como un sentido o figura a la que corresponde la posibilidad estructurada de una serie de movimientos, "una especie de danza". La experiencia humana es, ante todo, la experiencia del sentido, y si en estos escritos prima el modelo teórico del trabajo y del útil para describirla (recuérdese el bastón del ciego), también se ve claramente anticipado aquí que es un mismo modelo el que se aplica a la descripción de la percepción de todo objeto (oficiando como "útil originario" el cuerpo propio) y a la lectura de un texto escrito (siendo en este caso el "útil" la materialidad del signo). Por eso en sus escritos de madurez dirá Weil que la experiencia humana puede definirse sin más como "lectura de significaciones".

Por otro lado, el "mito de la percepción" tomado en su significación general sugiere un problema importante y que conservará su validez en la reflexión ulterior de Weil: la experiencia humana lleva en sí misma como una marca la orientación hacia una trascendencia, no puede ser definida más que aludiendo a cierta dirección que le es propia y que sin embargo señala más allá de la experiencia misma. Si la experiencia es la experiencia del sentido, esta orientación puede ser descripta como una aspiración a la verdad entendida como sentido pleno y último del mundo y la experiencia. Esta direccionalidad propia de la experiencia aparece de modo peculiar, según estos escritos, en el arte, la acción moral, el trabajo y, en cierto modo, en la ciencia. Todos estos temas seguirán estando presentes en los escritos de madurez filosófica de Weil, donde serán objeto de una reflexión más profunda.

teseopress.com

Parte II. La tesis de la experiencia como lectura en los escritos de madurez de Simone Weil

14

Constancia y diversidad de la noción del mundo como texto y la experiencia humana como lectura en la historia del pensamiento

"El cielo, el mar, el sol, las estrellas, los seres humanos y todo nuestro entorno es asimismo algo que leemos [*"quelque chose que nous lisons"*]".[1] Cuando en 1940 Weil escribía esta frase no estaba en modo alguno enunciando una noción novedosa. De hecho, la metáfora en cuestión parece haberse sugerido de un modo u otro casi desde que existen pensadores que escriben, y responde nada más que a una vaga y sencilla intuición: la de que la lectura de un texto escrito resulta ser una buena analogía de la experiencia del hombre en el mundo, o, expresado en otros términos, que el encuentro del hombre con el ente se da como la aparición de un *sentido*, una especie de efecto misterioso muy similar al producido por ciertos caracteres dibujados sobre un papel que tienen el poder, por ejemplo, de hacernos llorar o reír. No se trata aquí de que las cosas expresen su nombre, es decir, de que la experiencia tenga sentido porque nos remita directamente al lenguaje escrito o hablado, ni tampoco se trata de que el lenguaje escrito o hablado transmita su sentido a la experiencia, de algún modo, al organizarla. Se trata más bien de que las cosas vividas dicen aun sin decir, el texto natural posee un orden y un sentido mudo, un "sentido anterior al sentido", más originario que el del lenguaje articulado pero igualmente elocuente. Es de este modo quizás como los poetas han hablado, por ejemplo, de un sentido expresado

por "el laurel, el olivo, [...] los abedules [...] , y lo dicen, literalmente lo dicen, con su simple presencia, dorada y vivificada por la luz, que se expresa sin palabras, sólo consigo misma. Presencia que no tiene significado y que al mismo tiempo es una revelación".[2] "Nada hay sin voz", ni aun la piedra, decía A. Silesius.[3] Es así también como los filósofos pueden hablar, como lo hace por ejemplo M. Merleau-Ponty, de un "lenguaje mudo que nos habla la percepción", de una "significación perceptiva" con su "sintaxis perceptiva" y su "lógica sin palabras"[4], o, como hace W. Benjamin desde una tradición diferente, de la "lengua muda y sin nombre de las cosas".[5] Indisolublemente ligada a esta perdurable intuición estuvo siempre la sensación de que, si bien la experiencia humana conlleva el desvelamiento del sentido, el sentido de la totalidad de la experiencia no prescinde de todos sus velos, siempre esconde o sugiere algo más que se nos escapa, o, dicho de otro modo, que si el mundo es como un texto, lo es como un texto que aún no hemos llegado a descifrar clara y completamente.[6] El mundo es inacabado, nuestra experiencia es incompleta, y quizá lo sean esencialmente.

La teoría de la lectura de Weil recoge estas sencillas intuiciones que han estado presentes de diversas maneras a lo largo de la historia del pensamiento, y Weil retoma en su propia reflexión sobre el tema muchas de las diversas figuras teóricas a que dio lugar este modelo de la experiencia como lectura. Al analizar la noción weiliana de lectura en "The Concept of Reading and the Book of Nature", E. Springsted subraya una fuente de inspiración explícita de Weil.[7] Como señala este autor, desde las primeras prácticas y escritos de las iglesias cristianas orientales se enfatizaba la doctrina bíblica de que Dios podía ser conocido a través de dos fuentes principales: el Libro de la Escritura y el Libro de la Naturaleza. Las cosas visibles eran concebidas como creación del Dios invisible o como la escritura del autor divino en la cual puede leerse a Aquel. Agustín escribía en sus *Confesiones*: "¡Ojalá podamos, Señor, ver los cielos, obra de vuestros dedos! [...] No conocemos otros *libros* que

anulen hasta tal punto el orgullo".[8] "Como uno aprende a *leer* [...] así debe aprender a sentir en todas las cosas [..] la obediencia del universo a Dios", dirá Weil.[9] La imagen del mundo como texto donde leer al Creador será de uso común en el neoplatonismo y luego en escritores místicos tales como M. Eckhart[10] en el siglo XIII, o aun A. Silesius[11] en el siglo XVII, a quienes Weil había leído cuidadosamente, como muestran sus últimos *Cahiers*.

Pero si podía decirse que "la palabra articulada determinaba un movimiento hacia [un] objeto", como creía descubrir Agustín cuando "observaba y retenía que a aquel objeto correspondía el sonido que se dejaba oír cuando querían designarlo"[12], no parecía ser ese precisamente el modo en que según los místicos el texto de la Naturaleza "significaba", al menos en ciertas excepcionales ocasiones en que todo se cargaba o aun rebasaba de sentido. Estos "signos" del mundo que anunciaban así lo sagrado no lo señalaban directamente como cualquier palabra a su objeto sino que eran más semejantes a misteriosas "huellas" de algo o alguien nunca presente, un "casi" del sentido que a la vez que se anuncia se oculta en un pasado inmemorial o un futuro que nunca llega. La concepción de la significación de la naturaleza como "huella" reflejaría quizá una sensación semejante a la que J. L. Borges expresa poéticamente al hablar de "una hora de la tarde en que la llanura *está por decir algo*; *nunca lo dice* o tal vez lo dice infinitamente y no lo entendemos, o lo entendemos, pero es intraducible como una música".[13] Este modelo de significación alternativo representado por la imagen de la huella -de inspiración bíblica (*Sabiduría* 13:3-5)- recorre los escritos de los místicos de muchas épocas, aparece por ejemplo en las obras de Plotino, de Eckhart, de Nicolás de Cusa, de Silesius, de Juan de la Cruz[14], y lo volvemos a hallar contemporáneamente, por ejemplo, en las filosofías de S. Weil y E. Lévinas, como veremos más adelante.

teseopress.com

Durante el Renacimiento esta noción comienza a tomar un giro particular. Como ha notado E. Cassirer[15], cuando Nicolás de Cusa habla en el *Idiota* de la Naturaleza como "el libro de Dios" ya está a medio camino entre el puro sentimiento místico y el campo de la ciencia objetiva: pronto no bastará ya con la mera contemplación del "jeroglífico sagrado" sino que se hará necesario recorrer el libro carácter por carácter, mediante una interpretación sistemática, lo que dará lugar, por un lado, a una nueva metafísica y filosofía de la naturaleza, y por otro a una nueva concepción de las ciencias exactas de la naturaleza. Las primeras se ven representadas por ejemplo en Campanella, para quien conocer (*intelligere*) no significa sino leer (*intus legere*) el "códice de Dios" que es el mundo. Por su parte, las ciencias naturales que van perfilándose a través de Leonardo da Vinci, Kepler y Galileo apuntan a integrar los signos de la naturaleza en un sistema estructurado y concluso, exigencia de exactitud que se cumple mediante un proceso de matematización que hace a un lado las "cualidades secundarias". En cada uno de estos pensadores vuelve a hallarse la imagen de la Naturaleza como texto.[16] Es conocida especialmente la sentencia galileana de que el libro de la Naturaleza está escrito en clave matemática. Y la metáfora ya sugiere en Galileo un sentido más claro: la revelación del libro de la Naturaleza puede ahora contraponerse a la revelación del texto bíblico, como también a los libros de Aristóteles, "ya que nuestras investigaciones toman por objeto el mundo de los sentidos, no un mundo de papel".[17]

No nos detendremos en los diversos modos en podría reencontrarse la noción de la experiencia humana como lectura en la filosofía moderna.[18] Como se verá, Weil podrá reencontrar en el pensamiento contemporáneo una filosofía que ponga como clave de la experiencia la cuestión del sentido en la fenomenología de E. Husserl. Correspondía, por otro lado, a una filosofía del sentido como lo es la fenomenología y como también lo es la filosofía de Weil evaluar el proyecto moderno que concibió la lectura del mundo

teseopress.com

como un cálculo, y determinar si se ha de este modo iluminado definitivamente su sentido o, por el contrario, "las ciencias naturales no nos descifraron en ningún punto la realidad, esa realidad en que vivimos, nos movemos y existimos" y "la creencia general de que su función es hacerlo y que todavía no han llegado a progresar suficientemente" no es más que mera superstición.[19]

Aparece por otro lado esbozada en el pensamiento de Weil, frente a cierta indigencia o crisis de sentido que tanto en su visión como en la de Husserl caracterizaría a la experiencia contemporánea, la problemática opción de una mística entendida como experiencia inmediata del sentido frente a una proliferación de signos sin significado que se ofrecerían a la lectura. Quizá se deba interpretar la experiencia mística como *no-lectura* considerando que, si ahora "la plétora de imágenes no indica, sino encubre y oculta lo 'Uno sin imagen' que se encuentra tras de ellas", solamente "la supresión de toda distinción figurada, sólo el retorno a la 'pura nada', tal como se la llama en el lenguaje de la mística, puede conducirnos de regreso al auténtico fundamento originario y esencial".[20] Pero éste puede no ser el caso de la mística weiliana. En torno a la noción de experiencia como lectura puede organizarse, como se deja ver en este rápido e incompleto resumen histórico, una constelación de figuras que reencontraremos en la teoría weiliana de la lectura y han sido su inspiración, representando posibilidades abiertas al pensamiento y la experiencia humanos: así hemos mencionado por ejemplo la lectura del mundo como huella de un sentido siempre trascendente, la lectura como desciframiento del orden matemático de la Naturaleza y la experiencia mística como tensión de la experiencia hasta el umbral de la *no-lectura*.

teseopress.com

Notas

1 S. Weil, "Essai sur la notion de lecture", en *Les Études Philosophiques*, No. 1, enero-marzo 1946, p.15.

2 Pier Paolo Pasolini, *Teorema*, Buenos Aires, Sudamericana, 1970, p. 63.

3 A. Silesius, *El Peregrino Querubínico*, (trad. de F. Gutiérrez), Barcelona, Ed. de la Tradición Unánime, 1985, Libro I; § 264.

4 M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la Percepción*, ibid., cap. III.

5 W. Benjamin, "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres", en *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1986, p. 148. Según este autor la palabra humana no hace más que expresar este sentido inherente a las cosas experienciadas, intuición que, en muy diferentes formas, podríamos ver presente en las filosofías de Husserl, de Heidegger y de Weil: "El hombre se comunica con Dios mediante el nombre que da a la naturaleza y a sus semejantes [..] y *da a la naturaleza el nombre según la comunicación que recibe de ella, porque incluso la entera naturaleza se halla atravesada por una lengua muda y sin nombre*, residuo del verbo creador de Dios" (ibid., p. 153).

6 En términos de P. Ricoeur podría decirse que el sentido es siempre el "sentido disimulado", lo que según la opinión de este autor constituiría un pasaje obligado desde la fenomenología a la hermenéutica.

7 D. Allen - E. Springsted, *Spirit, Nature and Community. Issues in the Thought of Simone Weil*, Albany, State University of New York Press, pp. 53-76.

8 El texto de Agustín continúa comparando mediante la imagen de la lectura, el acceso indirecto y temporal de los hombres a Dios mediante la lectura del texto de la Creación y de la Biblia, por un lado, y la lectura angélica inmediata del Rostro de Dios por otro: "Que ellas os alaben, estas legiones superterrenales de los ángeles, que no necesitan contemplar este firmamento, *no aprender por la lectura vuestra palabra*! Pues ven continuamente vuestro rostro y *leen en él, sin que se sucedan las sílabas en el tiempo*, lo que quiere vuestra divina voluntad; es a la vez *lectura*, elección, dilección. *Lectura permanente, y lo que leen no pasa.* [...] *Y este libro no se cierra jamás ni se arrolla, porque Vos mismo sois ese libro para ellos*, y lo sois eternamente; porque los habéis colocado encima de ese firmamento [...]" (Agustín, *Las Confesiones*, (trad. del latín de A. Esclasans), Barcelona, Ed. Juventud, 1968, pp. 311, 312)

9 S. Weil, *On Science, Necessity and the Love of God*, (trad. de Richard Rees), London, Oxford University Press, 1968, p. 180 (cit. por E. Springsted, ibid., p. 54).

10 "Quien no llegara a conocer nada más que a las criaturas, no necesitaría reflexionar nunca sobre sermón alguno, pues *toda criatura está llena de Dios y es un libro*" (M. Eckhart, *Tratados y Sermones*, (trad. de I. de Brugger), Barcelona, Edhasa, 1983, p. 343; cursiva nuestra). Eckhart distingue entre tres clases de "palabras": en primer lugar la palabra "pensada y enunciada" por el hombre; en segundo lugar el mundo mismo como la palabra "enunciada" por Dios ("Existe una palabra enunciada: ésta es el ángel, el hombre y todas las criaturas"); en tercer lugar, "hay todavía otra palabra no enunciada ni pensada y que nunca sale fuera, sino que se halla eternamente en Aquel que

teseopress.com

la dice", el "Verbo" (Idem.). Veremos que Weil habla no sólo del mundo como texto sino también, tomando esta última noción de Eckhart, de "la palabra secreta que habla en silencio".

11 "La creación es un libro: quien sabiamente sabe leerla encontrará en ella al Creador sutilmente revelado" (Angelus Silesius, *El Peregrino Querubínico*, ibid., p. 152)

12 San Agustín, *Las Confesiones*,ibid., p. 23

13 Jorge Luis Borges, *Artificios*.

14 Por ejemplo A. Silesius escribe: "Dios, el Dios escondido, se hace cognoscible y familiar por sus criaturas, que son su huella" (ibid., p. 60). Juan de la Cruz habla en su *Cántico Espiritual* de las criaturas como huellas y rastros del Creador: "La huella es rastro de aquel cuya es la huella por la cual va rastreando y buscando quien la hizo. [...] [Hay] una inmensidad admirable que por medio de estas criaturas se le descubre [al alma] sin acabársele de descubrir [...], un no sé qué que se siente quedar por decir [...] y un subido rastro que se descubre al alma de Dios, quedándose por rastrear" (ibid., Madrid, Ed. de Espiritualidad, 1989, v. 25:3,4; 7:1,9).

15 Ernst Cassirer, *Individuo y Cosmos en la Filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires, Emecé, 1951, pp. 74 ss.

16 "Si no puedo *citar autores* como hacen ellos -objetaba Leonardo a los escolásticos de su época- en cambio *citaré* una cosa de mayor consideración y dignidad; me refiero a la experiencia" (cit. por E. Cassirer, op. cit., p. 81). En el Prefacio del *Mysterium Cosmographicum* (1586), aún cercano al influjo de la concepción medieval previa a la secularización, Johannes Kepler escribe: "Nuestro texto es el libro de la Naturaleza, tan alabado por la Sagrada Escritura. Pablo lo recomienda a los paganos, para que en él vean a Dios reflejado como el Sol en las aguas o en un espejo. ¿Y por qué nosotros, los cristianos, habríamos de gozar menos con tal lectura, ya que nuestra misión es la de adorar, honrar y admirar a Dios de justa manera?" (cit. por W. Heisenberg, *La imagen de la Naturaleza en la física actual*, Buenos Aires, Planeta-Agostini, 1993, p. 61). Para Kepler leer la Naturaleza no es más que descubrir las relaciones entre las cantidades y las figuras geométricas, porque las "cosas del sentido", obras de Dios, coinciden con las leyes matemáticas inteligibles, "ideas" de Dios (Kepler cita aquella sentencia de Platón que Weil recuerda en sus escritos con frecuencia: "Dios hace siempre geometría"). Sin embargo, aún no aparece, como en Galileo, la posibilidad clara de contraponer la lectura del libro de la experiencia a la lectura de los Libros de la tradición.

17 G. Galilei, *Dialogo dei Massimi Sistemi*, cit. en W. Heisenberg, op. cit., p. 85.

18 Ya mencionamos (en la sección I.6) la teoría cartesiana de las sensaciones como signos que Weil toma como inspiración de sus ideas. Debería mencionarse por ejemplo, en esta misma línea, el proyecto leibniziano de una Característica Universal que "comprende todos los sistemas de signos utilizados por la humanidad, entre los cuales Leibniz incluye, no sólo las palabras o términos del lenguaje lógico-filosófico, o los signos matemáticos, o los lenguajes ideográficos, sino también las percepciones sensibles que poseemos de las cosas u objetos. Para él esas imágenes perceptuales no son sino un sistema más de signos que expresa con mayor o menor perfección el mundo real, que siempre es el de las mónadas" (cf. J. Echeverría, *Leibniz*, Barcelona, Barcanova, 1981, p. 97). Leibniz utiliza también el tropo de la

teseopress.com

lectura en un sentido similar al que será propio de Weil (leer "algo como algo", "algo en algo"): "en la menor porción de materia, el que todo lo sabe *lee* todo el universo en virtud de la armonía de las cosas" (G. W. Leibniz, *Escritos Filosóficos*, (ed. por E. de Olaso), Buenos Aires, Ed. Charcas,1982, p. 630. Cf. También *Monadología*, §61).

19 Edmund Husserl, "Historicismo y filosofía de la cosmovisión" en *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Ed. Nova, 1962, p. 66.

20 E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas I*, México, FCE, 1971, p. 59.

teseopress.com

15

La teoría weiliana de la lectura como opción por el sentido

Alrededor del año 1940 la reflexión de Weil sobre la experiencia perceptiva se organiza en torno a una idea que, afirma, "no ha recibido aún un nombre conveniente", noción a la que podría convenir el nombre de "lectura".[1] Esta noción, que ya aparecía aplicada circunstancialmente a la descripción de la experiencia perceptiva en "Science et Perception dans Descartes" (1934), es tematizada en el "Essai sur la notion de lecture" (1940), en los *Cahiers* y en otros escritos (recogidos en *Intuitions Pré-chrétiennes*, *Attente de Dieu*, *Sur la Science*, etc.) pertenecientes a esta etapa que se ha calificado "de madurez" en la evolución de la filosofía de Weil. A partir del segundo *Cahier* (1941) que redactara Weil la referencia a la noción es tan recurrente que la filósofa comienza a utilizar la sigla *L* como abreviatura o, en el margen, para mostrar que lo tratado se relaciona con su teoría de la lectura. Por esta época Weil llega a concebir el proyecto de escribir un libro dedicado específicamente a exponer su teoría de la lectura, del cual se conservan algunas notas.[2] Esta intención no realizada -las notas para el libro sólo darán lugar al "Essai …" ya mencionado- muestran la importancia que Weil otorgaba a esta temática, sólo comparable quizá al interés y el aprecio expresado por Weil por sus *Réflexions sur les Causes de la Liberté et de l' Oppression Sociale* y por los escritos que conformaron *L' Enracinement*.

Ya no recurre en esta etapa, como lo hacía en sus primeros escritos, a la progresión mítica de un pasado, un presente y un futuro de la percepción como recurso

descriptivo. Siguiendo aquel modelo Weil se había visto llevada a adoptar problemáticamente términos y conceptos de tinte empirista e intelectualista reconociendo a la vez que ambos eran inadecuados para dar cuenta de la experiencia tal como es vivida (en sus *Leçons* aludía así a la insuficiencia propia tanto del "punto de vista materialista" como del "espiritualista" para dar cuenta de la percepción). Al leer el "Essai sur la notion de lecture" nos encontramos en cambio con algo más semejante a una "descripción fenomenológica" del modo fundamental según el cual se da la experiencia humana: el hombre -dice allí Weil- se halla en el mundo primariamente abocado a una ininterrumpida *lectura* de significaciones. No somos usualmente concientes de este fenómeno en nuestra experiencia cotidiana, aunque está a la base de ella. Podría pensarse, a la manera de la filosofía fenomenológica, en una especie de particular *epoché* por medio de la cual se nos manifiesta este modo originario de nuestra experiencia: Weil habla de un "*elevarse a* la noción de lectura".[3] No se trata -dice Weil- de *explicar* este "misterio" de la lectura sino de *contemplarlo* y describirlo, o, podría decirse, simplemente "mostrarlo" o "hacerlo ver".[4] El replantear la experiencia en términos de *lectura* de significaciones, al igual que la reducción propia de la actitud fenomenológica, sustituye la cuestión del *ente* tal como se plantea en la actitud natural propia de la experiencia cotidiana, por la del *sentido*.[5] La experiencia abordada como lectura aparece como una peculiar relación inmediata que se da entre una subjetividad primaria a la que Weil se refiere en ocasiones como a un "yo trascendental"[6] y las significaciones que constituye o que le son dadas: el punto de partida de la descripción de la vivencia es la relación misma y no un sujeto o un objeto separados según el clásico dualismo moderno. El "yo trascendental" de la lectura, podría decirse, no es un trozo del mundo, ni tampoco el mundo un trozo del yo, puesto que la lectura es el mismo "estar dirigido hacia" un sentido trascendente que es correlativo del yo trascendental.[7]

En cuanto a las fuentes filosóficas históricas a partir de las cuales Weil desarrollará esta idea en un sentido propio, ya fue mencionada la referencia explícita de la filósofa a la teoría cartesiana de las sensaciones como signos, la cual se continúa de modo particular en Leibniz. El modelo de la lectura fue también referido por Kant para resumir su concepción trascendental crítica de la experiencia: "nuestra facultad de conocer siente una necesidad mucho más elevada que la de sólo *deletrear fenómenos*, según la unidad sintética, *para poderlos leer como experiencia*".[8] Pero resulta más justificado, tanto conceptual como históricamente, atender a la relación de la noción weiliana de lectura con la filosofía fenomenológica. Si bien Weil sólo conoció el pensamiento de Husserl indirectamente, por medio de su amistad con Gaston Berger y la posterior lectura de su obra de 1941 (*Le Cogito dans la Philosophie de Husserl*) la influencia que este contacto pudo tener en su pensamiento no puede ser desestimada: ese mismo año escribirá que ve representada la "verdadera filosofía" en las figuras de Platón, Descartes, Kant, Alain, Lagneau y Husserl.[9] Por otro lado, si bien no se hallan referencias explícitas en la obra de Weil a M. Heidegger, sabemos que Weil conocía su filosofía, en torno a ella había discutido con S. Pétrement[10] y aun en uno de sus últimos *Cahiers* se halla la siguiente nota breve pero reveladora: "Parentezco entre mi noción de *lectura* y el 'Dasein' de los existencialistas".[11] La fenomenología de Husserl y la hermenéutica de Heidegger resultan entonces en muchos casos, como lo han visto la mayoría de los intérpretes que se han dedicado a la temática, referencias obligadas para iluminar el sentido de la tematización weiliana de la lectura, al punto que en la anotación de la edición definitiva de las obras completas de Weil se hace constar sin más el cariz fenomenológico de la noción: cuando el término aparece mencionado ocasionalmente en los primeros escritos, por ejemplo, se observa que "se trata sin duda de una anticipación del empleo semiótico de esta noción de 'lectura' cercana a la fenomenología que desarrollará ulteriormente".[12]

teseopress.com

Ya se vio anticipada la intuición básica de esta teoría de la experiencia como lectura en la teoría de la percepción que Weil desarrolló en sus primeros escritos: la percepción y la experiencia humana en general, el manejo de un útil o de un vehículo y la lectura de un texto escrito responden a un mismo modelo descriptivo caracterizado como el contacto con una significación. Del mismo modo que en su memoria de licenciatura, Weil hablará nuevamente alrededor de una década más tarde del bastón del ciego en su "Ensayo sobre la noción de lectura":

> "el bastón del ciego [...] provee una imagen análoga a la de la lectura. [...] Si la lapicera tropieza con alguna saliencia del papel este tropiezo de la lapicera es inmediatamente dado y las sensaciones de los dedos, de la mano, a través de las cuales lo leemos, no aparecen. [...] Y sin embargo este tropiezo de la pluma es solamente algo que leemos. El cielo, el mar, el sol, las estrellas, los seres humanos, todo lo que nos rodea es igualmente algo que leemos".[13]

Mediante esta imagen del bastón toda vivencia puede ser definida como una dirección hacia un sentido, un contacto directo o una correlación con una significación inmediatamente dada a través de una materialidad sensible que no aparece por sí misma. Nuevamente, Weil se acerca de este modo al concepto fenomenológico clave de "intencionalidad" o "estar dirigido a", el cual, según recuerda H. Plessner, Husserl solía representar en charlas informales justamente mediante su propio bastón: " 'Toda mi vida -[decía Husserl] y sacaba su delgado bastón con muleta de plata y lo ponía inclinado contra el portillo- he buscado la realidad.' De manera insuperablemente plástica el bastón representaba el acto intencional y el portillo su satisfacción".[14]

En la tematización madura de la noción de lectura vuelven a hallarse igualmente otros conceptos básicos que en los primeros escritos de Weil se asociaban al ejemplo del bastón, como el del aprendizaje por medio del hábito o el del cuerpo propio como clave de la experiencia (como

"bastón de ciego" originario): en este sentido no parece posible sostener, como se ha hecho, que "un mundo separa a la alumna de Alain, nutrida de Descartes, de la autora [...] de *Attente de Dieu*" (recopilación de escritos de madurez).[15] Se trata más bien en esta evolución del intento de abandonar cierta terminología que ya era vista como problemática en los primeros escritos, y de una ampliación del espectro de la reflexión, que pasa a considerar ahora bajo el título de "lectura" aspectos de la experiencia (por ejemplo, como veremos, emocionales, intersubjetivos, aporéticos) que en la anterior teoría de la percepción no habían merecido tanta atención.

En su "Ensayo sobre la noción de lectura" Weil se sirve de varios ejemplos para caracterizar la particularidad de esta noción de lectura, siendo el primero de ellos, punto de partida de la reflexión, el de la lectura de una carta que contiene una noticia grave. Antes de detenernos en el ejemplo, recordemos que Weil utiliza la lectura del texto escrito, en este caso la carta, como recurso descriptivo paradigmático de la totalidad de la experiencia humana. La reflexión weiliana en torno a la lectura no trata entonces primariamente de una teoría semiológica del signo lingüístico, ni de una teoría literaria, sino de una descripción del nivel más originario de la experiencia humana, el cual se da como lectura de significaciones. Como ya vimos anticipado en los primeros escritos, Weil atiende a un nivel primario de la experiencia que se desenvuelve prelingüísticamente y del cual el significar del lenguaje es deudor, aun cuando use para describir esta experiencia prelingüística un modelo y una terminología ("significar", "sentido", "lectura") derivados del lenguaje. De modo similar advertía Husserl que

> "originalmente tienen estos términos ["significar"; "significación"] una exclusiva relación con la esfera del lenguaje o del 'expresar'. Pero es prácticamente inevitable [...] ensanchar y modificar adecuadamente la significación de estos términos, con lo que resultan aplicables en cierta forma a toda

teseopress.com

> la esfera noético-noemática. [...] Estamos ante un peculiar medio intencional [el de la expresión] que tiene por su esencia el privilegio de espejar, por decirlo así, la forma y contenido de cualquier otra intencionalidad".[16]

Atendamos ahora al ejemplo mencionado, el cual expone de forma narrativa algunos de los rasgos más importantes que definen el concepto de lectura. Dos mujeres reciben cada una una carta, anunciándoles que sus hijos han muerto. Una de ellas, tras poner la vista en la carta se desvanece y nunca más, hasta su muerte, sus ojos, su boca o sus movimientos serán como eran antes. La segunda mujer permanece sin inmutarse, ni su mirada ni su actitud cambian para nada: no sabe leer.

En la lectura, observa Weil al comienzo de su análisis, los significados parecen tomarnos como desde fuera, inmediatamente, de golpe, brutalmente, sin nuestra participación, a pesar nuestro. La noticia que la mujer lee en la carta es como un golpe en el estómago que recibiera por sorpresa: frente al significado que aparece y la toma, la lectora se encuentra absolutamente expuesta, pasiva e indefensa. Y sin embargo, existe un aspecto subjetivo y activo de la lectura, que en este ejemplo se revela en la diferencia de la lectora respecto de la segunda mujer, que no sabe leer. La lectura es entonces la eclosión de un sentido que toma y arrastra a un lector absolutamente pasivo, pero a la vez la instancia actual de la lectura es el resultado de una génesis en la que el sujeto aprendió a leer determinados sentidos y no otros. La lectura tiene entonces también una dimensión mediata y activa que se imbrica con su dimensión inmediata y pasiva. "Elevarse a la noción de lectura" significa entonces acceder a una nueva descripción de la experiencia en la cual ésta se da como una ininterrumpida relación entre una subjetividad expuesta, sensible y receptiva de significaciones, y estas significaciones, las cuales son a su vez constituidas subjetivamente, estando estos dos aspectos de dirección contradictoria conjugados en la vivencia.

teseopress.com

En "Le monde comme texte. Perspectives hermeneutiques chez S. Weil", Rolf Kühn ha observado que Weil desarrolla estas ideas en forma bastante independiente del contexto filosófico de su época, al menos si nos guiamos por sus referencias explícitas. Sin embargo, la noción de lectura, dice Kühn, podría verse tematizada contemporáneamente a Weil en los trabajos de diversos autores inscriptos en la línea de una fenomenología reflexiva y hermenéutica.[17] Kühn resume globalmente el espíritu de tales desarrollos teóricos en el intento de evitar la oposición entre una filosofía de la donación del sentido y de una lectura del sentido, o, en otras palabras, la disyuntiva entre un "idealismo crítico" y un "realismo interpretativo":

> "El primero constituiría una vía de la certeza, lo que significa [...] que la verdad es inmanente al alma o, dicho de otro modo, que el sentido reposa en la conciencia. [...] La otra perspectiva [...] admite que el sentido reside en lo real, que hay un 'en-sí de la cosa' que se ofrece a la lectura en tanto 'reactivación de sentido'. [...] Lo que está potencialmente en el objeto 'pasa al acto en la interpretación'".[18]

Como observa Kühn, la noción weiliana de lectura revela una particular articulación de estas dos direcciones, ya que el sentido *dado* (constituido subjetivamente) y el sentido *leído* (como trascendente a las operaciones subjetivas) no resultan ser excluyentes sino uno y el mismo sentido, el cual define el modo que en cada caso asume la relación originaria de sujeto y mundo. Sin embargo, la reflexión weiliana no tiende simplemente a reconciliar ni a superar tales dos aspectos (acentuados, según Kühn, por dos tendencias filosóficas opuestas), sino a mostrar su inevitable y conflictiva confluencia -y aun su colisión- en la experiencia vivida:

> "En cada instante de nuestra vida somos tomados como *desde fuera* por las significaciones que *nosotros mismos leemos* en las apariencias [...]; lo que llamamos el mundo, son significacio-

teseopress.com

> nes que leemos; eso no es entonces real. Pero nos toma como desde fuera; es entonces real. ¿Por qué querer resolver esta contradicción, si la tarea más alta del pensamiento [...] es la de definir y contemplar las contradicciones insolubles, las cuales, como decía Platón, empujan hacia lo alto?"[19]

Tal como lo expresa Weil y luego se hará más evidente, un carácter clave de la experiencia al ser redescripta como lectura o aparecer de un sentido es que lo experienciado sea a la vez "real" y "no real", tan "real" como "no real", originalmente indecidible en su valor de realidad. Weil hace patente este carácter de la lectura mediante el caso común que puede darse al caminar por la noche de distinguir la figura de un hombre y al avanzar reconocer que se trataba de un árbol. Desde la perspectiva de la lectura, a diferencia de lo que inmediatamente observaríamos desde una perspectiva ordinaria, no se trata de una ilusión que se ha corregido sino de "la sucesión de dos lecturas diferentes". Una es tan "real" o "no real" como la otra, no las ponemos en tanto "lecturas" de una u otra manera sino que sólo atendemos a la sucesión de dos sentidos leídos.[20] Una vez más, podemos comparar esta situación teórica con la que resulta de la práctica de la *epoché* fenomenológica que pone entre paréntesis el ser *de veras* del mundo para describir la percepción en su aspecto noemático, esto es, desde la perspectiva del sentido vivenciado.

> "Es posible que la fenomenología tenga algo que decir [...] respecto a alucinaciones, ilusiones, percepciones engañosas en general; pero es evidente que éstas, aquí, en el papel que desempeñaban en la actitud natural, sucumben a la desconexión fenomenológica. Aquí no tenemos que hacer a la percepción [....] ninguna pregunta como la de si le corresponde algo en 'la' realidad".[21]

Este aspecto de la teoría de la lectura que ahora simplemente describimos, siguiendo el orden de exposición de Weil en su "Essai ….", aparecerá más adelante como

problemático, puesto que representa la "arbitrariedad" de una experiencia que, sin embargo, está dirigida a la necesidad y a la verdad.

Notas

1 "Essai sur la notion de lecture", publicado en *Etudes Philosophiques*, No. 1, Janvier- Mars 1946, p. 13.
2 Recogidas en *Oeuvres Complètes. Tome VI 1. Cahiers.* (en adelante *OC VI 1*), París, Gallimard, 1994, pp. 409-411.
3 S. Weil, *OC VI 1*, p. 309. También Béatrice C. Farron-Landry ha sostenido y desarrollado, si bien en un sentido un poco distinto, la idea de que "habría en Simone Weil un bosquejo [*ébauche*] de reducción fenomenológica" ("Lecture et non-lecture chez S. Weil", en *Cahiers Simone Weil*, III, 4, 1980, pp.233, 234, sección 4: "Rencontre avec la phénomenologie"); sin embargo, sólo es posible aludir a este paralelo en un sentido muy laxo y no es posible insistir en él, no habiendo en Weil alusiones claras en este sentido.
4 S. Weil, "Essai sur la notion de lecture", ibid., p. 13. "Intento mostrar, no describir, lo que veo", dice también Husserl en la *Krisis*, §8.
5 Por esto decimos que la noción de lectura implica una "opción por el sentido". (La expresión es tomada de P. Ricoeur quien la utiliza para marcar que la hermenéutica supone este reconocimiento del sentido que establece el corte entre la actitud fenomenológica y naturalista en *Du texte à l' action. Essais d' herméneutique II*, París, Du Seuil, 1986, pp. 55-57).
6 *Cahiers II*, p. 146; cit. por R. Kühn, "Le monde comme texte. Perspectives herméneutiques chez S. Weil", en *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 64, 1980, p. 512. La expresión "je transcendantal" reaparece en el *Cahier VI* (*OC VI 2*, p. 355); los anotadores entienden que comporta un sentido cercano al kantiano, como "noción necesaria a la representación del mundo"; sin embargo, hay que notar que Weil ya había leído para esta época "Le cogito dans la philosophie de Husserl" de G. Berger, por lo que una interpretación fenomenológica de la expresión no puede ser excluida.
7 Parafraseamos aquí a E. Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, §11.
8 I. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, trad. de M. García Morente y M. Fernández Núñez, México, Ed. Porrúa, 1991, p. 174.
9 Cit. por R. Kühn, ibid., p. 512.
10 Según narra S. Pétrement en *La vie de S. Weil I*, ibid., p. 419.
11 S. Weil, *Cahier 6* en *OC VI 2*, p. 288. Como anotan los comentadores (ibid., pp. 611, 612) esta nota de Weil fue probablemente sucitada por la lectura de la filósofa de un trabajo de B. Fondane en que se compara la terminología filosófica utilizada por Heidegger con la de Kierkegaard.
12 S. Weil, *OC I*, p. 423, n. 282.
13 S. Weil, "Essai sur la notion de lecture", ibid., p. 14, 15.

teseopress.com

14 H. Plessner, "Husserl en Gotinga", en *Más acá de la utopía*, Buenos Aires, Alfa, 1978, p. 165.

15 B. C. Farron-Landry, op. cit., p. 237.

16 E. Husserl, *Ideas ...* , ibid., . 296, 297. Weil utiliza indistintamente los términos *sens* y *signification* (que traducimos alternativamente como "sentido" y "significado" o "significación"), mientras que Husserl reserva el término "significación" (*Bedeutung*) para el significado de la expresión y utiliza "sentido" (*Sinn*) "en la más amplia latitud" (ibid., p. 296). El paralelo notado entre el significado de la expresión y el *noema* de la vivencia intencional, que ha sido particularmente estudiado en referencia a la posible relación entre aspectos de la filosofía de Husserl y Frege, comporta sin embargo ciertos límites (cf. R. Walton, "El noema como entidad abstracta", en *Análisis Filosófico*, IX, No. 2, 1989, pp. 119 ss.).

17 R. Kühn, ibid., pp. 509-530. Entre estos autores, este intérprete se refiere a M. Merleau-Ponty, H. Duméry, P. Ricoeur, M. Henry y J.-P. Sartre.

18 R. Kühn, op. cit. , pp. 512-513. M. Merleau-Ponty pone esta oposición en términos de un movimiento centrífugo y centrípeto de la significación, correspondiendo el primero a la perspectiva idealista de la significación como *Sinn-gebung* y el segundo a la perspectiva realista, según la cual las conciencias están insertas en el tejido del mundo objetivo. Tal alternativa (así como aquella derivada de ésta entre azar y razón absoluta: ¿es el sentido producto del encuentro de hechos independientes o la expresión de una razón absoluta?) es superada en la concepción de Merleau-Ponty del mundo, "cuna de las significaciones", como "inseparable del sujeto, pero de un sujeto que nada más es proyecto del mundo; mas el sujeto es inseparable del mundo, pero de un mundo que él mismo proyecta. El sujeto es ser-del-mundo y el mundo sigue siendo 'subjetivo'" (*Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Ed. Planeta, 1994, pp. 436-438). La noción weiliana de lectura supone una misma conjugación de movimientos contrarios entrelazados.

19 S. Weil, "Essai sur la notion de lecture", ibid., p. 14. Sobre el sentido de la *contradicción* en Platón, noción a la que Weil otorga gran importancia en su pensamiento, cf. por ejemplo *República* 524 *d* - 525 *a*.

20 S. Weil, "Essai ...", ibid., p. 15.

21 E. Husserl, *Ideas ...*, ibid., pp. 214, 215. J. Gaos utiliza para ilustrar esta "abstención de la posición" el mismo caso utilizado por Weil de la percepción de "un hombre siniestramente al acecho en el camino oscuro" que luego cambia su sentido ("Historia y Significado", Prólogo de E. Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, ibid., pp. 22, 23).

teseopress.com

16

La lectura y el problema de la sensación

Si Weil parte del ejemplo de la lectura de un texto escrito para, a partir de allí, extraer conclusiones acerca de la vivencia del significado que define a la experiencia en general, es también porque intentará establecer un paralelo entre el par que conforman la materialidad del signo y el significado y el que conforman la sensación y el sentido percibido. Pero no se trata de afirmar sin más la realidad de esta duplicidad en ninguno de los dos casos. Weil observa que aquello que aparece y que nos toma en la lectura son *directamente* los significados. El color del papel de la carta, el color de la tinta o las letras mismas desaparecen tras la significación que se nos impone. "Sólo lo que leemos nos es dado; no vemos las letras.".[1] El sentido es dado *inmediatamente* en la lectura.[2] Es cierto, indica Weil, que podemos enfocar nuestra atención en las letras, como hace el corrector de un texto, pero aun en ese caso no hemos dejado de leer un significado, el cual ya no es el de la frase o el de la palabra, sino el de las letras del alfabeto.

En sus *Cahiers* y en sus notas en torno a la redacción de su "Essai …" Weil utiliza frecuentemente la distinción sensación-sentido para definir la lectura: ésta consistiría en "leer significados en las sensaciones".[3] Sin embargo, en el "Ensayo …" Weil intenta subrayar la inmediatez propia del darse del sentido en la vivencia, inmediatez que el análisis de la vivencia en términos de sensación y sentido parece ocultar. Lo leído inmediatamente es el sentido. "Inmediatamente" o "directamente", es decir, como si no existiera un término "intermediario", la sensación o la materialidad del

signo. Y no es posible, por otra parte, dejar de leer inmediatamente sentidos, no hay experiencia posible de la sensación: una letra suelta, los grafos considerados como meros dibujos, el color negro de la tinta, el aspecto más "material" que intentemos aislar seguirá tornándose siempre, al ser percibido, en uno u otro *sentido*. Podría pensarse que tanto Rimbaud, al pretender descubrir el color de las vocales y la forma y el movimiento de las consonantes, como Baudelaire al descubrir "correspondencias" entre perfumes, colores, sonidos (perfumes verdes como los prados o dulces como el oboe) no harían más que subrayar poéticamente este hecho de que la materialidad sígnica, tal como los datos sensibles, no pueden ser experienciados como tales: sólo leemos sentidos.[4]

Y sin embargo, se debe observar que esta inmediatez en que el sentido es dado en la lectura es enfatizado y señalado con asombro por Weil debido precisamente a una especie de conciencia de cierto término intermedio que no es percibido (ni puede serlo), es decir, que si bien está siempre oculto en la lectura, sin embargo de algún modo se manifiesta como oculto. Solamente con el propósito de expresar más claramente el problema, podríamos compararlo, en un sentido laxo, con los términos que Heidegger usa al definir su concepto de "intepretación" (*Auslegung*).[5] En la interpretación así como en la lectura se da sentido a algo: ambas tienen la estructura del interpretar o leer "algo como algo" (*etwas als etwas*).[6] En el análisis de Heidegger la interpretación consiste en un desarrollo o apropiación de lo "comprendido" (en el sentido heideggeriano de *Verstehen*): a través de mi comportamiento interpreto lo "a la mano" *como* mesa, escalera, etc. de modo previo a toda expresión lingüísitica (el *hermeneutisches Als* o "como hermenéutico" es originario frente al *apophantisches Als* o "como apofántico" de la proposición).[7] El segundo término de esta estructura hermenéutica clave de la experiencia ("algo como *algo*") correspondería al sentido leído o interpretado. El primer término, que haremos corresponder en los ejemplos de Weil

al texto en su materialidad, o en la percepción, a lo que ella denomina a veces "sensación" o "apariencia", no puede aparecer nunca en sí mismo como tal, porque siempre es aquello "interpretado como" o "leído como" algo distinto, siendo esto último lo que aparece inmediatamente en la lectura o la interpretación. Una vez más: aun si ponemos la atención en las letras de las palabras de un texto y no en el sentido las "leemos como": les otorgamos un sentido que no es el que les correspondía al estar integradas a las palabras y a la frase sino que ahora proviene de su inserción en el contexto significativo del alfabeto. Es necesario reconocer entonces que es originariamente propio de la experiencia la lectura inmediata del sentido, aun si luego podemos ser llevados mediante la reflexión a reconocer algo distinto de él, una especie de componente tácito de la vivencia. Dice Heidegger que "un aprehender algo sin intervención del 'como' [del 'sentido'], por decirlo así, ha menester de una cierta trasposición. El 'no más que tener ante sí' algo, [...] este aprehender sin intervención del 'como' es una privación del *simple* 'ver' comprensor, no más original que éste, sino derivado de él" .[8] Heidegger expresa aun más claramente esta cuestión en torno al *oír* (aspecto de importancia en su análisis, puesto que el oír es constitutivo del habla, existenciario de igual originariedad que la disposicionalidad y la comprensión a las que articula). Escribe Heidegger:

> " 'Inmediatamente' nunca jamás oímos ruidos ni complejos de sonidos, sino la carreta que chirría o la motocicleta. [...] Es menester ya una actitud muy artificial y complicada para 'oír' un 'puro ruido'. [...] También en el expreso oír el habla del otro comprendemos inmediatamente lo dicho [...]. No oímos, por lo contrario, inmediatamente lo expresado fónicamente en cuanto tal".[9]

Ahora bien, una vez reconocida la originariedad del darse inmediato del sentido, podemos notar que este primer "algo" (del "algo como algo"), que tiene el caracter de "material sensible" en el análisis de Weil, de algún modo

"aparece en su misma ocultación". Esta última paradójica y confusa expresión reproduce la misma dificultad de Weil para expresar más claramente este punto:

> "Esta palabra ["lectura"] implica que se trata de *efectos* ["sentido"] *producidos por las apariencias* [sensación o materialidad del texto escrito], *pero apariencias que no aparecen, o aparecen apenas*; aquello que aparece es otra cosa que es a las apariencias como una frase a las letras; pero esto aparece como una apariencia, de golpe, brutalmente, desde fuera, y casi irrecusable a fuerza de evidencia".[10]

El ejemplo del "cambio de lectura" en que una lectura reemplaza y sucede a otra muestra claramente este "aparecer sin aparecer" de la materialidad sígnica o sensible, primer término de la estructura "algo como algo":

> "Si a la noche, en un camino solitario, creo ver en lugar de un árbol un hombre acechante, una presencia humana y amenazante se me impone, y como en el caso de la carta, me hace temblar antes de que sepa de qué se trata; me acerco, y de pronto todo cambia, dejo de temblar, leo un árbol y no un hombre".[11]

Lo que llamamos una ilusión de los sentidos corregida, concluye Weil, se trata en realidad de una lectura modificada: la sucesión de dos lecturas diferentes. Volveremos más adelante sobre otras consecuencias de este ejemplo relativas a la "inconmensurabilidad" de las sucesivas lecturas. Pero ya es posible observar que el asombro frente a esta diversidad de lecturas proviene de que estamos leyendo sentidos distintos en algo que es por sí mismo invariante, aunque nunca podamos dejar de leerlo como una u otra cosa distinta en cada caso para apreciarlo en su mismidad. El asombro de Weil proviene de que al leer en algo primero un hombre y luego un árbol estamos leyendo "algo" idéntico "como algo" distinto cada vez. Así es como este elemento idéntico, entonces, "aparece sin aparecer".

Una vez más, es posible comparar en parte el itinerario teórico de Weil con el de los inicios de la fenomenología. Husserl observa en un temprano artículo que un mismo material puede ser interpretado de distintos modos, tomando el ejemplo de un arabesco que, según se conozca o no el idioma, es leído como una mera figura o como una palabra. Pronto observará que todo acto de conciencia consiste en la intepretación de un material mediante la introducción de un excedente, el sentido o forma organizadora de ese material, que mienta un objeto.[12] En *Ideas ...* hallamos ya que la *noesis* interpreta el "dato hilético" de la sensación intencionando un *noema*. El problema que se evidencia en Weil del *status* de la "sensación" -¿es real o es un supuesto teórico necesario para explicar el "cambio de lectura"?; si bien es claro que no aparece por sí misma, desligada de un sentido, *¿es* algo por sí misma?- puede verse también representado en la "indecisión" de Husserl al exponer el tema en *Ideas ...* :

> "Sobre estos elementos sensibles hay una capa, por decirlo así, 'animadora', que les *da sentido* [...], capa mediante la cual se produce de lo sensible, que en sí no tiene nada de intencionalidad, justo la vivencia intencional concreta. Quede aquí indeciso si semejantes vivencias sensibles soportan en la corriente de las vivencias siempre y necesariamente alguna 'apercepción animadora' [...] o, como también decimos, si se hallan siempre en función intencional. Por otra parte, dejamos también indeciso por lo pronto si los caracteres esencialmente originadores de la intencionalidad pueden tener concreción sin una base sensible".[13]

De todos modos, es claro tanto en la fenomenología de Husserl como en la teoría de la lectura de Weil, que el énfasis está puesto en la inmediatez del darse del sentido como característica esencial de toda vivencia.[14] Así, por ejemplo, ha podido sostener D. Carr que

teseopress.com

> "aun la muy restringida noción de sensación que Husserl sostiene en estas tempranas obras [*Investigaciones Lógicas*; *Ideas*] tiene poca importancia para la totalidad de su teoría, y gradualmente se pierde totalmente de vista. Él parece reconocer que aun en su forma más limitada, la noción de sensación es un híbrido que ha quedado precisamente de la concepción cuasi-fisiológica y causal de la experiencia que trata de superar".[15]

Ya vimos cómo, desde sus primeros escritos, Weil reconocía que la sensación no es más que una abstracción en relación con la experiencia vivida en la que experimentamos directamente el sentido. Pero ya no podía tratarse entonces de un sentido "ideal" o "espiritual" como opuesto a la materialidad de la sensación: el abandono de un término del par no puede dejar al otro intacto sino que subvierte la dualidad misma. Por eso observábamos con Merleau-Ponty que en la experiencia vivida "el signo y su significación [o la sensación y el sentido] ni siquiera son idealmente separables".[16]

La primera teoría de la percepción de Weil ya había echado las bases de esta descripción de la inmediatez de la experiencia propia de la posterior teoría de la lectura, al poner como clave del proceso perceptivo a ese cuerpo espiritual o inteligencia encarnada pre-lingüística y preconceptual que es el cuerpo percipiente y habituado, cuya disposición a moverse de determinada manera constituye a la vez el objeto que percibe.[17] Si de ese modo Weil ha ido más allá de la dualidad de cuerpo y espíritu para describir la experiencia, se hace evidente que quedan por reformular las oposiciones asociadas a ésta, tales como podrían serlo las de actividad y pasividad, inmediatez y mediatez, forma y materia, *aísthesis* y *nóesis*, sensibilidad y entendimiento, sensación y significado. Por eso dice Weil en su "Essai …" que es posible hablando de la experiencia como lectura de un "sentido" a condición de atribuirle a este sentido las características de una "sensación" física: la de ser recibido pasiva e inmediatamente; tan pasivamente "como un golpe en el

teseopress.com

estómago" y tan inmediatamente "como un *déclic* ["trinquete" accionado por un resorte, automáticamente], de golpe, sin transición".[18] O también a la inversa, la experiencia es la lectura de "sensaciones" a condición de que se atribuyan a la sensación características que parecen ser "intelectuales". A un ruido oído, por ejemplo, le es inherente una forma u orden significativo, un sentido; el significado está "con el ruido, [...] en el ruido", y aun más, cierta "necesidad de actuar [...] se impone de manera evidente e inmediata, como el ruido, con el ruido"[19], de modo que la sensación se asociaría, contrariamente al concepto tradicional, no a mi pasividad sino también a mi actividad. Podría decirse, siguiendo a L. Landgrebe en sus "Principios de la teoría de la sensación", que "toda adquisición de impresiones sensibles no es simplemente una admisión pasiva de datos, un mero padecer y ser afectado, sino que ya es, por su parte, el resultado de una actividad ejecutada como un 'yo me muevo' ".[20] En términos del "Essai …" la sensación de la lectura es correlativa de una acción o esbozo de acción.

Notas

1 S. Weil, "Essai sur la notion de lecture", ibid., p. 14.

2 Una referencia filosófica mediante la cual quizá podríamos acercarnos a esta inmediatez o este carácter de "súbito" propio del darse de la significación sería también Bergson. G. Deleuze en su trabajo *El Bergsonismo* (Madrid, Cátedra, 1987, pp. 56-58) ha mostrado la importancia de la expresión "de golpe" en *Matière et Mémoire*, aplicada no sólo al salto al pasado propio de la memoria sino a la percepción y al lenguaje: "La forma de comprender lo que se nos dice es idéntica a la forma de encontrar un recuerdo. No sólo no recomponemos el sentido a partir de los sonidos que escuchamos y de las imágenes a ellos asociadas, sino que nos instalamos de golpe en el elemento del sentido y después en una región de ese elemento.[...] Hay como una trascendencia del sentido".

3 Cf., por ejemplo, S. Weil, *OC VI 1*, p. 410.

4 La referencia a los poetas (en un sentido análogo) aparece en E. Levinas, *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1970, pp. 21, 23.

5 Weil utiliza el término *"interpretation"*, como sinónimo de *"lecture"*, en su "Ensayo ..." (S. Weil, "Essai ...", p. 15).

6 Heidegger define la estructura en cuestión en el § 32 ("El comprender y la interpretación") de *Ser y Tiempo* (Ibid., pp. 166-172). Cuando el *Dasein* comprende e interpreta a los entes intramundanos, decimos que éstos "tienen sentido". Pero en la exégesis existenciario-ontológica del concepto de "sentido" "el sentido es un existenciario propio del 'ser ahí', no una peculiaridad que esté adherida a los entes, se halle 'tras' de ellos o flote como un 'reino intermedio' no se sabe dónde" (Ibid., p. 170).

7 En adelante tomamos de Heidegger sólo la forma de esta estructura hermenéutica pero no el contenido recién referido: sólo pretendemos utilizarla para elucidar el problema tal como se presenta en la teoría weiliana de la lectura.

8 M. Heidegger, Ibid., p. 167.

9 Ibid., p. 525.

10 S. Weil, "Essai ...", ibid., p. 15.

11 S. Weil, "Essai ...", ibid., p. 15.

12 Nos referimos al artículo "Estudios psicológicos sobre la lógica elemental" (1894), y luego a las *Investigaciones Lógicas* (1900-1901), I; V, §14.

13 E. Husserl, *Ideas ...*, ibid., p. 203. Parece claro que la figura del dato hylético aparece sólo mediante la reflexión. Husserl notará que el modo directo propio de la vivencia perceptiva originaria se ve modificado en la reflexión fenomenológico-trascendental que la toma por objeto: "[...] la reflexión altera la vivencia originaria. [...] En efecto, esta última pierde su originario modo directo precisamente por el hecho de que la reflexión convierte en objeto lo que antes era vivencia [...] " (*Meditaciones Cartesianas*, México, FCE, 1984, §15).

14 "Es su esencia [la de toda vivencia intencional] albergar una cosa como la que llamamos 'sentido', y eventualmente un múltiple sentido, llevar a cabo sobre la base de este dar sentido y a una con él nuevas operaciones que resultan precisamente "con sentido" por obra de él" (E. Husserl, *Ideas...*, ibid., p. 213). (Esto es así aun si para Husserl el "sentido" no agote el pleno nóema ni el "dar sentido" el lado noético de la vivencia intencional).

15 David Carr, *Interpreting Husserl. Critical and Comparative Studies*, Phaenomenologica 106, Dordrecht/Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff Publishers, 1987, p. 29. También L. Landgrebe considera que "el concepto de "*hyle* sensual"allí estudiado [en *Ideas*] no está aún totalmente libre de restos de la tradición sensualista" ("Principios de la teoría de la sensación", en *El camino de la Fenomenología*, (trad. de M. Presas), Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1968, p. 174.

16 M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la Percepción*, ibid., p. 60.

17 Habría que hablar más bien de una "inter-constitución" de sujeto y objeto atendiendo a la conjugación de actividad y pasividad, sentimiento de sí y de lo otro, que Weil subraya en textos como "Science et Perception ...".

18 S. Weil, "Essai ...", ibid., p. 16, 17.

19 S. Weil, ibid., p. 16.

20 Ludwig Landgrebe, "Principios de la teoría de la sensación", en *El camino de la fenomenología*, Buenos Aires, Sudamericana, 1968.

teseopress.com

17

Motricidad, emoción, valoración y lectura del otro como rasgos originarios de la experiencia del sentido

Gustave Thibon, en la primera edición de algunos fragmentos de los cuadernos de Weil por él titulada *La pesanteur et la grâce*, señalaba certeramente en una nota a pie de página: "Para Weil este vocablo ["lectura"] significa: *interpretación afectiva*, juicio concreto de valor" .[1] La experiencia en tanto lectura -y en esto Weil continúa el énfasis pragmático de los primeros escritos- no se limita a ser un ejercicio meramente cognoscitivo, intelectual ni tampoco "perceptivo" en un sentido restringido, por ejemplo, como mera visión de objetos. La lectura alude a una situación más originaria o más radical en la que participa la totalidad de lo humano. Para mostrarlo Weil enfatiza en el ejemplo de la carta, como en todos los otros que aparecen en su "Ensayo …" , los aspectos emocionales (el miedo, el amor, el odio) y corporales (el temblar, el desvanecerse, la tensión) constitutivos de toda lectura. Nunca se lee en la experiencia solamente ni primeramente el significado neutral "hombre" o "árbol", sino que en la lectura aparece inmediatamente, por ejemplo, el primero como peligroso o como atractivo, y el segundo como agradable o como sin interés. Este énfasis de la teoría de la lectura en aspectos que podemos llamar de modo general "emocionales" y "valorativos" agrega un nuevo acento a la descripción de la experiencia que casi no se encontraba en la anterior teoría de la percepción. Si antes Weil ponía como ejemplo el que mi disposición motriz es

constitutiva de la percepción de la escalera como tal, ahora privilegia ejemplos que no se refieren de modo neutro a útiles u objetos, sino a una presencia *tenebrosa* o *peligrosa*, una noticia *angustiante* o *gozosa*, un bien *deseable*.[2]

Esto no significa reducir la lectura a una vivencia o proceso psicológico, sino que los aspectos "emocionales" de la lectura a los que Weil alude comportan un sentido más originario, comparable quizá en algún sentido con el del temple de ánimo (*Stimmung*) como modo variable de la disposicionalidad o del "encontrarse primordial" (*Befindlichkeit*) en el análisis existenciario desarrollado por Heidegger.[3] Ya los psicólogos de la forma habían observado que un objeto, antes de aparecer como azul, rojo, etc. aparece en primer lugar, por ejemplo, como atrayente, repelente o terrible. Weil provee un ejemplo concreto y potente de la lectura de un color como ya "templada" de cierto modo y asociada a cierta disposición corporal a actuar:

> "Si en las guerras se mata a veces a hombres desarmados es porque en el alma de los hombres armados penetra por los ojos, al mismo tiempo que las ropas, los cabellos, los rostros, lo que hay de vil en esos seres y que demanda ser eliminado; mirándolos, como en un color leen el cabello y en otro la carne, leen también en esos colores la necesidad de matar".[4]

Como afirma también L. Landgrebe continuando sus esbozos de una teoría de la sensación que ya mencionamos en su cercanía con Weil:

> "El moverse sintiente está dirigido, por tanto, por aquellos aspectos elementales; es un dirigirse a lo atrayente, un huir de lo amenazador y repelente, y sólo dicho movimiento-hacia posibilita la afección de los sentidos en aquella forma óptima sobre cuya base tiene lugar una percepción y pueden ser diferenciadas cosas".[5]

teseopress.com

En términos de Weil, si leo en un ruido algo a obtener corro hacia él, si leo el peligro corro en sentido contrario, y esta disposición a la acción o aun "necesidad de actuar" corporalmente de cierto modo ligada a cierto temple emocional o valorativo es inherente a mi lectura de un objeto como tal.[6] En el recién mentado esbozo de movimiento hacia algo o en sentido contrario puede verse claramente también, ligado a estos aspectos motrices y emocionales presentes en toda lectura, un aspecto que puede llamarse"valorativo", sin que podamos separar unos de otros en la experiencia descripta originariamente como lectura: "El valor [...] se relaciona con el sentimiento y con la acción"; "Todo hombre se interesa por el valor antes que toda otra cosa, o más bien el sentimiento más o menos confuso de un valor es lo que nombramos interés".[7] De este aspecto valorativo de la lectura ligado al interés derivarían secundariamente nuestras morales individuales, e implicaría asimismo a nivel social el que existan morales propias de cada grupo que responden a sus propios intereses tal como observó Marx y, aun mucho antes, Platón en la *República.*[8]

> "Así, hay una moral del guerrero, una moral del hombre de negocios, y así sucesivamente, cuyo primer artículo es negar que se pueda cometer ningún mal cuando se efectúa metódicamente la guerra, los negocios, etc. Además, todos los pensamientos que circulan en una sociedad, cualquiera sea, están influidos por la moral particular del grupo que la domina".[9]

Las morales como sistemas de valores más o menos organizados serían así sólo derivaciones secundarias de una originaria valoración propia de la experiencia como lectura, es decir, un valorar ligado directamente a los movimientos del cuerpo y los tintes afectivos, no conciente ni articulado: "El cuerpo es siempre una balanza para los móviles, una balanza perpetua, perpetuamente en movimiento".[10]

Ya que estos aspectos anímicos, valorativos y prácticos son esenciales a la lectura, Weil se referirá frecuentemente al sentido leído como un "móvil" [*mobile*] (o también

teseopress.com

"motivo" [*motive*]) [11] para la acción: un móvil es lo que suscita un movimiento. No es que el sentido pueda consituirse en ocasiones en móvil o la lectura pueda ser a veces acción, sino que leer un sentido consiste originariamente en actuar corporalmente (o disponerse a moverse) de acuerdo a un móvil leído, de modo similar a como en los primeros escritos decía Weil que percibir un objeto no es más que moverse de cierta manera en relación con una figura de movimiento que es el objeto mismo.

Esto puede verse claramente representado en los conceptos que Weil expone al proponer en *L' Enracinement* un programa para "modelar el alma del pueblo francés" de modo que pueda hacer frente a la guerra. Allí se evidencia el lugar central y originario de la acción corporal en la constitución del sentido leído, frente al lugar secundario del lenguaje y el pensamiento. Del mismo modo que Weil hablaba en sus escritos de juventud de la posibilidad de incidir indirectamente sobre la percepción por medio de la creación o transformación de hábitos, ahora sugiere que por medio del fomento de ciertas acciones es posible incidir sobre los significados leídos. Si el sentido leído (el "móvil") es correlativo de una acción, esto no sólo significa que el sentido suscita movimiento sino que el movimiento suscita sentido: podría pensarse entonces que el modificar voluntariamente la acción redundaría eventualmente en un cambio del sentido leído, de los "móviles". Esto es para Weil algo a tener en cuenta en este programa de transformación social que propone: la inspiración que se necesita

> "no se trata de una inspiración verbal. Toda inspiración real pasa a los músculos y sale como acción. [...] La expresión no es más que un comienzo. La acción es un instrumento mucho más poderoso para modelar las almas [...]. Un móvil no es verdaderamente real en el alma hasta que no ha provocado una acción ejecutada por el cuerpo. [...] La acción confiere plenitud real a los móviles que la producen. La expresión de los móviles, escuchada exteriormente, sólo les confiere una semirealidad. La virtud de la acción es muy distinta. [...] La acción

teseopress.com

> tiene una segunda virtud en el dominio de los móviles. No sólo confiere realidad a móviles que antes existían en un estado casi de fantasmas, sino que hace surgir en el alma móviles y sentimientos que antes no existían absolutamente".[12]

El considerar como un aspecto esencialmente propio de la experiencia la disposición anímica distancia a Weil de la herencia intelectualista kantiana, cuya descripción de la experiencia suponía primariamente un objeto al que era inherente la espacio-temporalidad, la substancialidad, ciertas relaciones causales, etc. de un modo anterior a la *praxis* y anímicamente neutro: el objeto de la experiencia ya era pensado bajo el prototipo de un "objeto de conocimiento". Pero también Weil se distancia así del empirismo y de las psicologías de base empirista (como aquellas a las que recurría en sus primeros escritos al hablar de "reflejos" y "estímulos"), ya que que para éstas "nada hay en el espacio sensible de un paisaje, de un objeto, de un cuerpo, que lo predestine a tener un aire 'alegre' o 'triste', 'vivaracho' o 'apagado', [etc.]. Al definir [...] lo que percibimos por las propiedades físicas y químicas de los estímulos que pueden afectar a nuestros aparatos sensoriales, el empirismo excluye de la percepción aquella ira o aquel dolor que, sin embargo yo puedo leer en un rostro" -afirma Merleau-Ponty utilizando el mismo término de "lectura" que utiliza Weil, para referirse a esta originaria percepción templada anímicamente.[13]

El haber definido la lectura de un sentido como una disposición a actuar nos provee por otra parte de la clave para responder a la cuestión de por qué leemos los significados que leemos: se trata, como ya vimos anticipado en los primeros escritos, de un aprendizaje ligado al hábito y al cuerpo. En el "Essai …" escribe Weil: "Poseo quizás también un poder de cambiar las significaciones que leo en las apariencias y que se me imponen: pero este poder es limitado, indirecto y se ejerce mediante un trabajo".[14] Se

teseopress.com

hallan mayores precisiones sobre este punto en las notas relativas al proyecto de redacción del libro sobre la noción de lectura. Allí consta que

> "el mundo es un texto con muchos significados, y pasamos de un significado a otro por medio de un trabajo; un trabajo en el que el cuerpo siempre toma parte, como cuando al aprender el alfabeto de una lengua extranjera este alfabeto debe entrar en la mano a fuerza de trazar las letras. A falta de esto, todo cambio en la manera de pensar es ilusorio".[15]

Una vez más lo ahora expresado en términos de lectura nos remite a lo que Weil había escrito casi una década atrás. También allí, habiendo puesto al cuerpo habituado como centro de la experiencia perceptiva, Weil se veía llevada a plantear la libertad de decisión y de acción no como un mero ejercicio intelectual llevado a cabo en un momento sino como una libertad arraigada en la mediatez de un aprendizaje corporal.

Además de las notas anímicas y valorativas, otro aspecto de la experiencia al que la teoría de la lectura otorga más importancia que la anterior teoría de la percepción es el hecho de que el sujeto percipiente o lector no sólo lee "objetos" sino también a otros "sujetos". Weil se percata especialmente en esta etapa madura de su pensamiento de que esto constituye un rasgo diferencial esencial a la experiencia. Es cierto que puedo leer a un sujeto distinto de mí como a un útil o como a una cosa. Weil se refiere como ejemplo reiteradamente a la situación de la esclavitud: si un esclavo entra a la habitación donde está su señor al realizar, por ejemplo, tareas de limpieza, el amo sigue comportándose igual que si estuviera solo, rodeado de sus muebles. El leer a los otros como semejantes está ligado a cómo nos movemos o comportamos corporalmente respecto suyo, cerca suyo o frente suyo: no nos sentamos ni caminamos de igual manera cuando estamos solos que cuando hay alguien en la misma habitación en que estamos. El leer a alguien como algo es un caso particular del ser-con-alguien

(que es un "leer-a-alguien") como dimensión esencial de la experiencia. Si en un extremo de las posibles formas que toma este ser-con Weil ubica a la esclavitud (leer a alguien como algo), en el otro extremo Weil pondrá, como veremos, lo que podría llamarse justicia y que Weil identifica con el amor: el leer al otro como lector. Del mismo modo que observamos que el "yo trascendental" de la lectura no es un "rincón del mundo" tampoco el otro ser humano es solamente una "parte" del mundo leído aunque a veces sea sólo eso: "Tener con cada uno la relación de una manera de pensar el universo con otra manera de pensar el universo, y no con una parte del universo. Un hombre situado a diez pasos de mí es algo separado de mí por una distancia (diez pasos) pero también es otra perspectiva bajo la cual aparecen todas las cosas".[16]

La diferencia esencial entre la lectura de algo y de alguien es expresada en el siguiente texto de Weil como la diferencia entre los movimientos corporales propios frente a otro ser humano y frente a una valla:

> "Cualquiera que esté en mi cercanía ejerce cierto poder sobre nosotros por su misma presencia [...], el poder de interrumpir, reprimir, modificar cada movimiento que mi cuerpo esboza. Si damos un paso al costado frente a un paseante en la calle, no es lo mismo que si lo hacemos para evitar una valla; cuando estamos solos en nuestro cuarto, nos levantamos, caminamos, nos sentamos de nuevo de manera notablemente diferente que cuando tenemos un visitante".[17]

Al comentar este pasaje Peter Winch observa la continuidad de esta idea expresada en la madurez de la filosofía de Weil con su pensamiento de juventud, en el que la experiencia perceptiva era definida según la clave de movimientos corporales organizados que constituyen un sentido antes de cualquier operación intelectual o lingüística:

teseopress.com

> "Su enfoque aquí es [...] el mismo que en las *Lecciones de Filosofía*. No actuamos de modo diferente respecto de una persona y una valla porque creamos cosas distintas acerca de ellos. Sólo reaccionamos de manera diferente. La 'danza' que constituye nuestra percepción del mundo sigue distintos pasos aquí. En la medida en que nuestras creencias tiñen nuestro trato con los seres humanos -y no se niega aquí que lo haganellas están enraizadas en estas reacciones primitivas y no a la inversa. La gran distancia respecto de las *Lecciones* es su fuerte énfasis en la diferencia radical entre nuestra percepción de un ser humano y cualquier otra cosa, entre los pasos de la danza que están en juego en cada caso".[18]

El lector está siempre en relación con otros lectores semejantes a él, y el aprendizaje corporal por medio del hábito que configura la lectura de ciertos significados resulta afectado de diversos modos por esta relación. Una primera observación que puede hacerse es que en gran medida estos procesos de aprendizaje son compartidos por comunidades de lectores. De esto Weil deduce ciertas consecuencias:

> "La acción sobre sí mismo, la acción sobre otro consiste en transformar las significaciones. Un hombre, jefe de Estado, declara la guerra, y significados nuevos surgen en medio de de cuarenta millones de hombres. [...] La guerra, la elocuencia, el arte, la enseñanza, toda acción sobre otro consiste esencialmente en cambiar lo que los hombres leen".[19]

Y en el estilo fragmentario y a veces enigmático de sus *Cahiers* escribe: "Se lee, pero también se es leído por otro. Interferencias de estas lecturas. Obligar a alguien a leerse a sí mismo como se lo lee (esclavitud). Obligar a los otros a leernos como nos leemos a nosotros mismos (conquista). Lo más frecuente: diálogo de sordos".[20]

teseopress.com

Notas

1 *La gravedad y la gracia*, (trad. de M. E. Valentié), Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1953, p. 197; el subrayado es nuestro.

2 En un *Cuaderno* aparece ilustrado este carácter de la lectura con la siguiente imagen: "Cristo no se conmovió cuando supo de la enfermedad de Lázaro, ni cuando supo de su muerte. Pero cuando vio a María y a los que la acompañaban llorando "él se estremeció interiormente y se turbó. [...] Jesús lloró. [...] Luego, de nuevo, Jesús se estremeció interiormente y vino a la tumba". Y el párrafo concluye: "Lectura. Parte irreductible de la sensibilidad." (*OC VI 2*, p 315).

3 Cf. M. Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, trad. de J. Gaos, México, FCE, 1993, pp. 51 ss. C. Revilla sugiere este paralelo en su artículo "Descifrar el silencio del mundo" (en AA. VV. , *S. Weil : Descifrar el silencio del mundo*, Madrid, Ed. Trotta, 1995, p. 46) llegando aún a referirse a la lectura en términos de una "estructura ontológica". Son patentes ciertas cercanías fundamentales entre la caracterización weiliana de la experiencia como lectura y la descripción heideggeriana del estado-de-abierto propio del Dasein: por empezar, la definición que ambas suponen de la experiencia como originariamente hermenéutica; también la preocupación de ambos autores por subrayar el carácter primariamente pragmático de la relación del hombre con las cosas, del cual deriva la mirada teórica y la expresión lingüística. Heidegger observa que la comprensión del ente no es fundamentalmente teórica sino que consiste en proyectar en él un sentido ("alumbrarlo" en un todo de significatividad) que pone desde el principio al Dasein y el ente en una determinada relación pragmática (un "poder hacer"). Para Weil, a la lectura de un sentido corresponde esencialmente cierta disposición a la acción, cierto comportamiento en relación con el ente en cuestión, el cual se constituye en esta relación pragmática misma. No hallamos, sin embargo, en Weil, una tematización explícita y sistemática análoga a la heideggeriana del mundo como horizonte cerrado al que remite y en el que en última instancia se funda la red de significaciones. Weil se refiere, sin embargo, de modo general al mundo como al ámbito de la lectura (o más bien , "las lecturas", ya que se verá que esta esfera está signada por la diversidad). Una visión más completa de la relación entre estos pensadores es provista por Michel Sourisse, "Simone Weil y Heidegger", en *Cahiers Simone Weil*, Tome XII, No. 3, 1989, pp. 226-239.

4 S. Weil, "Essai ...", ibid., pp. 16, 17.

5 L. Landgrebe, ibid., p. 185. Lo atribuido a "los psicólogos de la forma" es paráfrasis de Koffka, *Principles of Gestalt-Psychology* y *The growth of the Mind*, citados por Landgrebe, ibid., p. 183.

6 S. Weil, "Essai...", ibid., p. 16.

7 S. Weil, *OC VI 1*, pp. 75, 76.

8 Cf. por ejemplo *La fuente griega*, ibid., pp. 78-81, sobre las opiniones del "gran animal" que se hacen llamar "sabiduría". Un fragmento de la traducción de Weil del pasaje de Platón, *República*, VI, 492 a-493a dice: "Pues no hay, no hubo, ni habrá jamás otra enseñanza concerniente a la moralidad que la de la multitud. Al menos no otra enseñanza humana".

teseopress.com

9 *Opresión y Libertad*, ibid., p. 183.
10 S. Weil, *OC VI 2*, p. 88.
11 También usa comunmente Weil la expresión "motifs et mobiles". Estas nociones son tematizadas en *L' Enracinement* y especialmente en los *Cahiers* (por ejemplo, cf. *OC VI 2*, pp. 71, 120, 123, 249, 157, 149, 350).
12 Simone Weil, *Raíces del Existir. Preludio a una declaración de deberes hacia el ser humano*, Buenos Aires, Sudamericana, 1954, pp. 204-210
13 M. Merleau-Ponty, ibid., pp. 45, 46.
14 S. Weil, "Essai ...", p. 17.
15 S. Weil, *OC VI 1*, pp. 410, 411.
16 Simone Weil, *OC VI 1*, p. 295.
17 S. Weil, *S. Weil: An Anthology*, London, Virago, 1986, p. 187; cit. por P. Winch, op. cit., p. 105.
18 P. Winch, op. cit., p. 105.
19 S. Weil, "Essai ...", p. 18.
20 S. Weil, *La gravedad y la gracia*, (trad. de M. E. Valentié), Buenos Aires, Sudamericana, 1953, p. 197. El problema de la incomunicación esbozado en el párrafo citado puede ser visto como un caso del problema más general de la inconmensurabilidad de las lecturas.

teseopress.com

18

Lectura, "ver como" y juegos de lenguaje

Hasta este punto una interpretación que podríamos llamar fenomenológico-hermenéutica ha guiado esta exposición de la teoría weiliana de la lectura.[1] Esta interpretación encuentra apoyo en las referencias explícitas de Weil y ha primado entre los intérpretes que se han ocupado de esta temática, entre quienes pueden mencionarse especialmente a R. Kühn, E. Gabellieri, M. Sourisse, B. C. Farron-Landry.[2] Sin embargo, en el área de la filosofía inglesa y norteamericana se desarrollaron otras vertientes de interpretación que se acercaron a la idea weiliana de la lectura con los instrumentos conceptuales provistos por otra tradición filosófica. Entre los más importantes de estos autores pueden citarse a D. Allen, E. Springsted, D. Wisdo y especialmente P. Winch. Estos dos últimos han observado algunos evidentes puntos de contacto entre aspectos de las filosofías de Weil y L. Wittgenstein. Si bien en este caso no existen referencias de Weil, quien probablemente no tuvo ningún tipo de contacto con la filosofía que Wittgenstein desarrollaba de modo paralelo en el tiempo, el comparar el tratamiento común de ciertas temáticas resulta enriquecedor para precisar las tesis de Weil, como lo ha mostrado Winch en una de las obras exegéticas más completas referidas a la filosofía de Weil. Existe, por otro lado, una fuente de inspiración común para ambos pensadores, a la que ya nos referimos en el caso de Weil: la filosofía de William James. Existen, en fin, ciertos aspectos y problemas de la teoría weiliana de la lectura (tales como los de la diversidad e "inconmensurabilidad" de

las lecturas, la "intensidad significativa", etc.) que se hacen especialmente visibles mediante su confrontación con algunas nociones wittgensteinianas.

Antes de resumir los puntos principales que permiten un acercamiento entre ambas filosofías, puede advertirse que existen ciertas claras diferencias que pondremos entre paréntesis pero no dejarán de permanecer subyacentes a estos desarrollos. En primer lugar, aunque se evidencia tanto en la filosofía de Weil como en la de Wittgenstein una tendencia "descriptivista" y "no normativa"[3] -y al decir "descriptivista" aludimos también a la descripción del comportamiento observable y la crítica de la introspección compartida por ambos-, Weil llegó a concebir la filosofía de un modo mucho más pragmáticamente "terapéutico" que Wittgenstein, aun si este último aludió de ese modo a su filosofía en sus *Investigaciones*: "el filósofo trata un problema como una enfermedad".[4] Para Weil la filosofía es en definitiva "un trabajo sobre sí. Una transformación del ser".[5] En sus *Cahiers* escribió: "La filosofía (incluyendo los problemas cognitivos, etc.) es *exclusivamente* una cuestión de acción y práctica. Es por eso que es tan difícil escribir sobre ella. Es difícil en el mismo sentido que lo es escribir un tratado de tenis o de atletismo, sólo que mucho más".[6] Y al decir "acción y práctica" Weil se refiere también y especialmente al cuerpo, que, como ya vimos, está en el centro de su descripción de la experiencia humana. En este sentido, si bien Weil desdeñó explícitamente la discusión de códigos normativos de conducta debido a que la voluntad y la conciencia no son en su visión las claves de la decisión y la acción humanas, sí se preocupó, a diferencia de Wittgenstein, por suministrar por medio de su filosofía una especie de "manual" que provea algunas indicaciones útiles para la acción.

En segundo lugar, es evidente que mientras que la reflexión de Weil intenta atender primeramente a la experiencia vivida, la reflexión de Wittgenstein se centra en el análisis del lenguaje, aun si entendemos como él llegó a

teseopress.com

hacerlo en su filosofía más madura que "la práctica da a las palabras su sentido".[7] Es decir que aun si pudiera afirmarse que para ambos filósofos los significados remiten y se fundan en sentidos prelingüísticos (lo cual ya sería, de todas maneras, un modo muy particular y discutible de interpretar la teoría wittgensteiniana del significado como uso), a Weil le interesó en mayor medida investigar este dominio trascendental no lingüístico, mientras que Wittgenstein se interesó en "formas de vida" sólo en cuanto estas situaciones prácticas sirven para elucidar el significado o uso de las expresiones lingüísiticas. No parece probable, por otro lado, que Wittgenstein hubiera considerado un ámbito de experiencia organizado y con sentido que no estuviera ya atravesado por el lenguaje, mientras que Weil sí reserva claramente una esfera semejante a la motricidad dadora de sentido propia del cuerpo habituado. Sin embargo, como veremos, la noción wittgensteniana de *Sprachspiel* que es el núcleo de su tematización madura del significar se extiende más allá de las expresiones verbales: no sólo el lenguaje escrito y hablado toma un cariz pragmático y significa por lo que "hace" o según cómo es usado de múltiples modos (lo cual impide hablar de "un" lenguaje), sino que a la vez todas las prácticas sociales, culturales o corporales se hacen significativas, lo cual permite al menos relativizar la magnitud de las diferencias recién marcadas. Estas consideraciones serán ampliadas en el desarrollo mismo de la exposición paralela que ahora emprendemos de algunos conceptos de Weil y Wittgenstein.

Tras citar un extenso pasaje del "Ensayo sobre la noción de lectura" Peter Winch señala en una nota de su libro *Simone Weil. "The Just Balance"*[8] el asombroso paralelo existente entre esta teoría weiliana de la lectura y los conceptos vertidos por Wittgenstein en la segunda de las dos partes que componen sus *Philosophische Untersuchungen* en torno a lo que él denomina "ver como" o "ver un aspecto".[9] Examinaremos en esta sección la plausibilidad de tal paralelo. Uno de los ejemplos más usados por Wittgenstein

para ilustrar el concepto de "ver como" es la cabeza-C-P (cabeza de conejo o de pato) de Jastrow. La conocida figura se puede "ver como" una cabeza de conejo o "ver como" una cabeza de pato.

Puede atenderse en primer lugar la metodología seguida por ambos pensadores en la investigación de estos conceptos. El propósito de Wittgenstein es sacar a la luz la "gramática" de ciertas expresiones, en este caso la de "ver como". Esto significa determinar aquellos rasgos que son "lógicamente" indisociables de ese concepto, sin que esto signifique emprender un análisis lógico en sentido tradicional. Wittgenstein dirá, por ejemplo, que ciertos "finos matices del comportamiento" están "lógicamente" asociados al concepto de "ver como", entendiendo por ello que no pueden ser disociados del "significado" o "uso" de la expresión "ver como". Para realizar esta investigación su método consiste en configurar una especie de álbum de ejemplos (descriptos en tercera persona) en los que se usa tal expresión, para que el significado se haga patente por sí mismo.[10] Aquello que es necesario evitar como fuente de confusiones es el análisis introspectivo de la vivencia en uno mismo, dirá siguiendo a James tal como hacía Weil en sus primeros escritos.[11]

En el análisis de Weil de la noción de "lectura" prácticamente no se encuentran determinaciones metodológicas previas de manera explícita. Sin embargo, al igual que Wittgenstein, su investigación no recurre a la introspección sino que se sirve de ejemplos y observaciones del comportamiento de terceros. (A veces se trata incluso de ejemplos similares o idénticos, tales como el de "leer" o "ver" un hombre donde antes se "vio" o "leyó" un arbusto en la oscuridad, lectura que es observable en las reacciones corporales). En este sentido Weil parece a veces más cercana al análisis "gramatical" en el sentido particular que Wittgenstein concede a este término que al espíritu biraniano de los filósofos franceses de la "escuela de la percepción" o la reflexión fenomenológica. Así, Winch ha realizado con su obra *Simone Weil: The Just Balance* una interpretación integral de la filosofía

de Weil a partir de considerarla como una investigación filosófica de la "gramática" de ciertas expresiones en el sentido de Wittgenstein.

> "De hecho -escribe Winch- S. Weil misma a veces se expresa de modo similar. Cuando lo hace tiene en mente el modo en que nuestro uso de estas expresiones debe ser entendido no meramente en términos de su relación con otras expresiones lingüísticas que usamos, sino en términos de los roles que cumplen en relación con las actitudes y aspiraciones, actividades, vidas y relaciones humanas. Eso también está incluido en lo que Wittgenstein entendía por 'gramática'".[12]

Para definir su noción de "lectura" en el "Essai …" Weil había analizado sucesivamente varios ejemplos a los cuales esta noción se aplicaría. Estos ejemplos indican que la noción de lectura sirve a la vez como descripción de varios tipos de fenómenos, entre ellos: a) ciertas vivencias asociadas a la percepción visual, tales como la de percibir en la oscuridad un hombre donde antes se percibió un árbol; b) la vivencia del significado de un texto escrito (ejemplos de la carta, de las letras, etc.) ; pero fundamentalmente: c) la experiencia humana en su originariedad y totalidad, tomando en cuenta sus aspectos pragmáticos, sociales, corporales, valorativos, etc.: "A cada instante de nuestra vida somos tomados como desde el exterior por los significados que nosotros mismos leemos en las apariencias"; "el cielo, el mar, el sol, las estrellas, los seres humanos y todo nuestro entorno es asimismo algo que leemos".[13]

También la noción wittgensteiniana de "ver como" está ligada al menos a estos tres ámbitos:

a) La mayoría de los ejemplos de "ver como" de Wittgenstein remiten a vivencias perceptivas visuales (como la de la cabeza-C-P, la figura de un cubo, la súbita aparición de algo que reconozco instantáneamente como un conejo, etc.). A pesar de que Wittgenstein intenta en ocasiones delimitar este concepto respecto del de "percepción", tratándolo como a un caso particular, el hecho de que uno de

los ejemplos de "ver como" más analizados sea el de percibir espacialmente ("ver al objeto como espacial") hace evidente en qué medida toda percepción parece estar asociada a un "ver como".[14]

b) El concepto de "ver como" o "ver un aspecto" se aplica también a la vivencia del significado de un texto o una palabra (o una letra) escrita. Wittgenstein analiza el "ver un aspecto" u otro de unos extraños trazos escritos, un símbolo de escritura que puede ser "visto como" (o "leído como") una letra de un alfabeto extraño escrita correctamente, o una letra mal escrita, o escrita por un niño, o escrita con florituras burocráticas. "Y según la fantasía con que yo la rodee, la puedo ver en diversos aspectos. Y aquí hay un íntimo parentezco con la "vivencia del significado de una palabra".[15] Más adelante reflexiona sobre el "ver un aspecto" de una palabra, por ejemplo, "sino" considerada en el contexto de una frase o como sustantivo (el "sino" como destino): "La importancia de este concepto – escribe- radica en la conexión entre los conceptos de 'ver un aspecto' y 'vivir el significado de una palabra'".[16]

c) Como es sabido el "significar" es tematizado por Wittgenstein en este segundo período de su pensamiento al que pertenecen sus *Investigaciones Filosóficas* de modo particular. El que una frase "signifique", por ejemplo, no significa exclusiva ni primariamente que las palabras que la componen se refieran a objetos (como sostendría la teoría más tradicional del significado como referencia que Wittgenstein ve representada, por ejemplo, en Agustín) ni a imágenes mentales. Tampoco significa exclusiva ni primariamente que la proposición sea una "figura" (i.e., reproduzca la "forma lógica") de un hecho de aquellos que componen el mundo (como sostuvo Wittgenstein anteriormente en el *Tractatus Logico-Philosophicus*). "Significar" significa de diferente modo según los diversos "usos" de las unidades de lenguaje que corresponden a los diversos "juegos linguísticos" (*Sprachpiele*). "El significado de un término es su uso en el lenguaje" (i.e., su uso en cada juego linguístico).[17] Podría

decirse que la noción de juego linguístico es, más aún, la clave de la descripción wittgensteiniana de la experiencia humana, ya que cada juego está esencialmente ligado a una determinada *Lebensform*: "Imaginar un lenguaje equivale a imaginar una forma de vida".[18] El "ver un aspecto", escribía Wittgenstein, está íntimamente ligado a la vivencia del significado. Por lo tanto, está también íntimamente ligado al concepto de "juego lingüístico" (y nociones asociadas como las de "uso", "contexto", "forma de vida") que define para Wittgenstein el significar y es la clave de su descripción de la experiencia humana. Es evidente que Wittgenstein observa esta estrecha relación cuando en pasajes cercanos (§ VI; § IX) analiza paralelamente cómo una palabra puede ser acompañada de diferentes vivencias o sentimientos de significado y cómo una misma expresión significa de modo diferente según es usada en juegos diversos.[19] Sin embargo, esta siempre presente relación no permite una equiparación de ambos términos: Wittgenstein hace primar el uso, propio del juego lingüístico, como fenómeno originario.

En suma, el "ver como" wittgensteiniano es entonces, al igual que la noción de "lectura" weiliana, una clave apropiada para describir a la vez ciertas vivencias perceptivas, vivencias del significado textual pero también, fundamentalmente, la totalidad de la experiencia humana en su multiplicidad de aspectos. En este último sentido, la noción de "ver como" (que Wittgenstein a veces denomina "vivir como"[20]) y a su vez la de "lectura" se relacionan con la de "juego linguístico". Esta intención de dar mediante sus nociones de "lectura" y "juego lingüístico" una descripción originaria de la diversidad de la experiencia se muestra en la multiformidad de los ejemplos utilizados por ambos pensadores, variedad que evidencia la dificultad de dar una definición unívoca y precisa de estas nociones y a su vez de la experiencia humana que describen.[21] Escribe J. Hartnack: "Los límites del juego lingüístico no parecen, en efecto, demasiado firmes. Difícil resultaría, pues, dibujar una línea de estricta demarcación entre lo que pertenece al lenguaje

teseopress.com

y lo que no".[22] Lo mismo podría afirmarse respecto de la noción de "lectura", en cuanto provee un modelo de descripción fundado en el "sentido" que se aplica a todo el ámbito de la acción humana.

Ya se observó que Weil enfatiza en sus ejemplos el hecho de que la lectura de un sentido está indisolublemente ligada a reacciones anímicas (temor, odio, interés, etc.) : el sentido leído, así se trate de un texto escrito, de la percepción visual o de la experiencia en general, no es primariamente neutro. Esto está ligado a que toda lectura implica, antes que una actitud teórica de conocimiento, cierta disposición pragmática: la lectura de algo como algo es simultánea de cierta actitud práctica o de cierto espectro determinado de actitudes posibles respecto suyo, por ejemplo, la huida o el estar al acecho frente a lo leído como peligroso, o el sentarse frente a lo leído como una silla agradable: "Si en un ruido leo algún beneficio a ganar corro hacia ese ruido; si sólo leo peligro, corro lejos de él. En los dos casos, la necesidad de actuar, aun a mi pesar, se me impone de modo evidente e inmediato, como el ruido, con el ruido; yo la leo en el ruido".[23] Recuérdese que de este modo Weil sólo amplía y profundiza lo que ya expresaba, por ejemplo, en una de sus lecciones de filosofía de Roanne: "Todo lo que vemos nos sugiere algún tipo de movimiento, aunque sea imperceptible. (Una silla nos sugiere sentarnos, una escalera subir por ella, etc.)".[24] Podría decirse también que la lectura de algo como algo nos posibilita actuar respecto suyo de ciertas maneras o ilumina un determinado "poder hacer" respecto de él. Así, por ejemplo, el aprender a manejar instrumentos o vehículos significa aprender a "leerlos" de determinada manera, lecturas que hacen posible el ejercicio de cierta habilidad -un ejemplo recurrente en Weil es el del ciclista-. También escribe: "El trabajo en el sentido ordinario del término es un ejemplo [de lectura], pues cada útil es [...] un instrumento a leer, y cada aprendizaje el aprendizaje de una lectura".[25] También Wittgenstein es sensible a esta disposición anímica que acompaña a todo "ver un aspecto".

teseopress.com

Aún cuando consideramos, por ejemplo, palabras sueltas, cada una en tanto significa va acompañada para nosotros de cierta disposición afectiva y cierta valoración, como si se tratara de retratos de rostros conocidos.

> "El rostro familiar de una palabra, la sensación de que recogió en sí su significado, de que es el retrato vivo de su significado -podría haber seres humanos a quienes todo eso fuera ajeno. (Les faltaría el cariño por sus palabras.) – ¿Y cómo se manifiestan estos sentimientos entre nosotros? – En que escogemos y valoramos las palabras".[26]

Otros dos ejemplos que Wittgenstein considera muestran cómo el ver (o leer) algo como algo es indisociable de cierta disposición pragmática o "poder hacer" respecto de lo leído. El primero se refiere a las actitudes del comportamiento de los niños al jugar con una muñeca como si fuera un bebé o con una caja como una casa. "¿Y ve el niño la caja como casa? 'Se olvida por completo de que es una caja; para él es realmente una casa' (Para ello hay ciertos síntomas). ¿No sería entonces correcto decir que la *ve* como casa? [....] la expresión de la voz y las muecas es la misma que si el objeto hubiera cambiado".[27] Un segundo ejemplo en este sentido es el de leer cierta figura plana (un cubo dibujado en un papel, por ejemplo) como espacial:

> "Lo que nos convence de que se ve el dibujo espacialmente [de que se ve o lee algo como algo] es cierta forma del "sabérselas todas" [con él]. Ciertos gestos, por ejemplo [...] finos matices del comportamiento"; "Sólo se diría de alguien que ahora ve algo así, luego así, si es capaz de hacer fácilmente ciertas aplicaciones de la figura. El substrato de esta vivencia es el dominio de una técnica.[...] Sólo de alguien que puede hacer esto o lo otro, que lo ha aprendido, dominado, tiene sentido decir que lo ha vivido [o 'visto como']".[28]

Es una parte esencial de la definición del concepto de lectura tanto como del de ver un aspecto el que existe una *diversidad* de lecturas o de aspectos de lo mismo, lo cual lleva

a la tematización, respectivamente, del "cambio de lectura" y del "cambio de aspecto" (cambio que Wittgenstein hace preceder de lo que denomina el "fulgurar de un aspecto"). Prácticamente todos los ejemplos usados por Weil y Wittgenstein apuntan a mostrar esta diversidad. En el caso de Weil: la lectura de la misma carta como terrible o insignificante, de la misma configuración oscura como un árbol o como un hombre, del mismo bien como ajeno o propio. (Ya se aludió a esta posibilidad de leer lo mismo de distintos modos que es clave en el concepto de lectura en relación con el problema de la sensación: si bien la inmediatez del darse del sentido implica cuestionar la dualidad sensación-sentido, por otra parte al reflexionar sobre el caso en que se leen sentidos distintos de lo mismo aparece la necesidad de postular, aunque sólo sea hipotéticamente y no como parte de la experiencia vivida, cierta materialidad sensible). En el caso de Witggenstein, puede recordarse el ejemplo de la figura esquemática de un cubo que puede ser vista sucesivamente como un cubo de vidrio, una armazón de alambre, una caja opaca, tres tablas que forman un ángulo, etc. Comenta Wittgenstein: "El cambio de aspecto. '¡Ciertamente dirías que la figura ha cambiado ahora completamente!'".[29] Asociada al cambio de aspecto aparece la situación de una misma palabra, por ejemplo, "casa", al ser usada como verbo conjugado o como sustantivo.[30] Cambia el "rostro" con que la palabra nos mira, según la imagen de Wittgenstein. Aun una misma expresión como "tengo dolor" puede significar algo semejante a un grito, a una descripción o algo distinto según el contexto: "¿Es pues tan asombroso que yo use la misma expresión en juegos diversos?".[31]

Ya se observó también que Weil considera que el hecho de que se lean determinados significados y no otros obedece a un aprendizaje en el cual desempeña un papel central el hábito. También Wittgenstein escribe:

> "¿Podría yo decir cómo tiene que estar constituida una figura para producir este efecto [para ser leída de tal manera]? No. Hay modos de pintar, por ejemplo, que a mí no me comunican nada de esta manera inmediata, pero sí lo hacen a otras personas. Creo que aquí tienen algo que ver el hábito y la educación".[32]

Por otro lado, la lectura de algo como algo, así como el significar en Wittgenstein, implica cierto contexto pragmático social, cierta situación o modo de vida (*Lebensform*) que determinará el significado leído en cada caso. Los ejemplos de Weil hacen patente esta relación: durante la guerra se aprende a leer a ciertos hombres de determinada manera, los obreros leen los elementos de la fábrica de modo distinto al capataz y al visitante, etc.

Aquello que llama primeramente la atención de Weil en la vivencia de la lectura es, como ya fue analizado aquí, el hecho de que parecen en ella conjugarse una dimensión pasiva e inmediata en que el sentido nos toma como desde fuera con una dimensión activa y mediata de constitución del sentido. Esta doble dirección implicada en la lectura es la que causa el asombroso hecho de que la misma carta puede golpear de tal manera a una lectora (como si el sentido la tomara desde fuera) y sin embargo no producir nada en alguien que no sabe leer (lo cual denota la actividad constitutiva de la primera lectora, que parecía recibir pasivamente el "golpe" del sentido). La siguiente reflexión de Wittgenstein se refiere a una situación idéntica a la que expresa el ejemplo de la carta en Weil : "¿puede separarse este sentimiento de la frase? Y sin embargo, no es la frase misma; pues alguien la puede oír [o leer] sin ese sentimiento".[33] Lo que asombra a ambos pensadores en este caso es que en la lectura la vivencia inmediata en que recibimos pasivamente el significado como si proviniera del exterior parece estar asociada simultáneamente a cierta actividad interpretativa del sujeto: "¿Pero cómo es posible que se *vea* una cosa de acuerdo con una interpretación?"

teseopress.com

-se pregunta Wittgenstein-. Y continúa: "La pregunta lo presenta como un hecho singular; como si aquí se hubiera forzado algo a tomar una forma que no le convenía. Pero aquí no ha habido ningún presionar ni forzar".[34] En algunos textos de Weil (correspondientes más bien al período de su filosofía denominado "de transición", cuando la noción de lectura aun está en gestación) esta imbricación pasividad-inmediatez/actividad-mediatez es expresada diciendo que la lectura es la combinación del un ver (inmediato) con un pensar (mediato), formulación en la cual, por otra parte, es posible oír el eco de la teoría kantiana de la experiencia como resultado de la cooperación de la pasividad de la sensibilidad y la actividad del entendimiento: "Conciliación de la intuición inmediata y del razonamiento = *leer* una cosa en otra".[35] Paralelamente, escribe Wittgenstein en torno al "ver como": "Si ahora reconozco a mi conocido entre la multitud, después de haber estado mirando quizá largo tiempo en su dirección – ¿es esto un ver particular? ¿Es un ver y un pensar? ¿O una fusión de ambos -como casi quisiera decir?"[36]

En suma, la tematización weiliana y la wittgensteiniana del significar exhiben notorios paralelos: ambos pensadores desarrollan un modelo de descripción de la significación que no se limita a una aplicación lingüística sino que alcanza por ejemplo a la descripción de la percepción de los objetos en el espacio, el manejo de útiles y vehículos, las conductas sociales, etc.; ambos atienden a las disposiciones anímicas y pragmáticas (conductas y movimientos corporales), a los aspectos intersubjetivos y al papel del aprendizaje y el hábito en la vivencia del sentido; al describir la experiencia humana como multiplicidad de "lecturas" y de "juegos de lenguaje" ambos enfatizan la diversidad que es propia de aquella. Estos paralelos resultarán útiles para elucidar ciertos problemas de la teoría weiliana de la lectura, y sobre su base podrán surgir otros puntos de posible acercamiento entre ambas filosofías.

teseopress.com

Notas

1 Aludimos así a los paralelos esbozados en los puntos anteriores con la fenomenología de Husserl y la hermenéutica de Heidegger. La denominación de "fenomenológica-hermenéutica" se justifica en cuanto, como dice B. Waldenfels, existe "cierta vecindad entre las fenomenologías hermenéutica y trascendental puesto que el 'análisis existenciario' analiza sentido, al igual que el 'análisis intencional'; por consiguiente, toma el 'algo como algo' y no retoma ningún 'algo' puro, y dado que el análisis existenciario -al contrario de posteriores análisis de textos y análisis lingüísticos- obtiene sus elementos constructivos una y otra vez a partir de la comprensión directa de las cosas. En esta medida, hablar de una 'fenomenología hermenéutica' no significa un simple tópico" (B. Waldenfels, op. cit., p. 60).

2 En la bibliografía final incluimos las referencias a los trabajos citados y consultados de estos autores.

3 En el §124 de sus *Investigaciones Filosóficas* dice Wittgenstein: "El filósofo no puede, en modo alguno, incidir en el uso real del lenguaje; sólo puede, en suma, describirlo". Winch compara este descriptivismo con el de Weil: "uno de los más llamativos rasgos de la descripción de Weil del concepto del ser humano y de cómo esta descripción es formada [...] es que sus raíces están en los modos según los cuales los seres humanos *de hecho* se relacionan [o reaccionan] unos con [o respecto de] otros. [...] En el pasaje citado de '*La Ilíada* o el Poema de la Fuerza' ella habla de la diferencia entre los modos en que de hecho nos comportamos respecto de un ser humano y respecto de una valla [por ejemplo]. Pero no hay alusión allí a algo 'normativo', sólo la descripción de ciertos hechos familiares" (P Winch, *Simone Weil. "The Just Balance"*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 113).

4 L. Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, § 255.

5 S. Weil, *OC VI 1*, p. 174.

6 S. Weil, *First and Last Notebooks*, (trad. de R. Rhees), Oxford, Oxford University Press, p. 362.

7 L. Witgenstein, *Culture and Value*, (trad. por Peter Winch), Oxford, Blackwell Publisher, 1980, p. 33.

8 Peter Winch, *Simone Weil. "The Just Balance"*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 214 (nota 6), p. 220 (nota 15). Tras notar el paralelo aludido, agrega esta apreciación de las ventajas comparativas de cada una de las dos exposiciones del problema: "Wittgenstein discute con más detalle [que Weil] el rol de tales fenómenos en el concepto de percepción; pero él no hace la conexión explícita con cuestiones de ética que encontramos aquí [en Weil]".

9 L. Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, (trad. de A. García Suárez y U. Moulines; versión bilingüe), Barcelona, Ed. Crítica, 1988, pp. 408-527.

10 "¡Deja que el uso te enseñe el significado!" (Ibid., p. 487). Respecto de la función de los ejemplos: "Con todos estos ejemplos no pretendo dar una lista completa. [...] Su finalidad es sólo poner al lector en situación de ayudarse ante las oscuridades conceptuales" (Ibid., p. 473).

teseopress.com

11 Aunque a lo largo del análisis el filósofo se lamenta a veces de estar próximo a incurrir en ese error; las advertencias parecen a veces dirigidas a sí mismo: "No te preguntes '¿Qué pasa conmigo?' - Pregúntate: '¿Qué sé del otro?' " (Ibid., p. 473).
12 P. Winch, op. cit., p. 4.
13 S. Weil, op. cit., pp. 14, 15.
14 Cf. por ejemplo L. Wittgenstein, op. cit., p. 455.
15 Ibid., p. 483.
16 Ibid., p. 491.
17 Ibid., §43. Estas ideas acerca del significar se encuentran expuestas especialmente en la Parte I de las *Investigaciones Filosóficas*.
18 Ibid., p. §19.
19 Obsérvese también la relación establecida en el siguiente párrafo entre "vivencia del significado" y "uso": "Con las palabras 'Cuando escuché esa palabra, significó para mí ...' él se refiere a un *instante* y a un *modo de emplear* la palabra." (Ibid., p. 411)
20 Ibid., p. 479.
21 Algunos de los ejemplos más significativos son, en el caso de Weil ("lectura"): leer malas noticias en una carta; leer luego la apariencia misma de la carta al verla entre otros papeles como dolorosa; leer un texto como lo haría un corrector, atendiendo a las letras; leer el contacto de la lapicera con el papel en las sensaciones de la mano; leer la naturaleza; leer una configuración oscura como un hombre y luego como un árbol; leer a alguien como odioso; leer algo como peligroso; leer durante la guerra en los colores del uniforme enemigo la necesidad de matar; leer un útil de determinado modo en el trabajo; leer los movimientos del barco durante la tempestad como caos (en el caso del pasajero) o como indicaciones para maniobrar (en el caso del capitán); leer algo como propio o como ajeno; leer a alguien como algo; etc. Algunos ejemplos provistos por Wittgenstein para "ver un aspecto" y conceptos relacionados son: ver una semejanza entre dos rostros; ver una figura de un cubo como caja, armazón, etc.; ver la cabeza C-P como conejo o como pato; ver una forma humana donde antes se veían unas ramas; ver algo como un conejo que atraviesa de repente el paisaje; reconocer de pronto a un conocido en una multitud; ver espacialmente; ver aspectos de un triángulo (verlo como agujero triangular, apoyado en su base, colgado de su punta, como cuña, etc.); ver una figura de un caballo como al galope, en movimiento; ver un gesto de alguien como una sonrisa o no; tratar una caja como una casa en el juego de los niños; vivenciar el significado de una palabra; sentir una palabra como "delgada", "grasosa", etc.; sentir una vocal como "roja", "verde", etc.; etc. Algunos ejemplos para "juegos de lenguaje" de Wittgenstein son: dar órdenes y actuar siguiendo órdenes; relatar un suceso; presentar los resultados de un experimento mediante tablas y diagramas; inventar una historia; leer; actuar en teatro; contar un chiste; traducir de un lenguaje a otro; etc
22 J. Hartnack, *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*, Barcelona, Ariel, 1972, p. 113.
23 S. Weil, "Essai ...", ibid., p. 16.
24 Cit. por Winch, op. cit., p. 44.
25 S. Weil, ibid., p. 18.

teseopress.com

26 L. Wittgenstein, ibid., p. 499. También: "Lo trato como esto; ésta es mi *actitud* hacia la imagen. Esto es un significado de llamarlo 'ver' " (Ibid., p. 471); "Reaccionamos de manera distinta a la impresión del rostro de aquel que no la reconoce [no la "ve" o "lee"] como tímida" (Ibid., p. 481).
27 Ibid., p. 473, 474.
28 Ibid., pp. 467; 479. Los ejemplos de Weil y Wittgenstein enumerados en este punto podrían servir también, por otra parte, para ilustrar las nociones heideggerianas de disposicionalidad y comprensión cuya relación con la teoría de Weil ya fue observada más arriba.
29 Ibid., p. 451.
30 Ibid., p. 491 (hemos adaptado el ejemplo a una forma más evidente en español).
31 Ibid., pp. 436, 437.
32 Ibid., p. 463.
33 Ibid., p. 425.
34 Ibid., p. 461.
35 S. Weil, *OC VI 1*, p. 80.
36 L. Wittgenstein, op. cit., p. 455.

teseopress.com

19

Entre el sinsentido y el exceso de sentido: la intensidad significativa de la experiencia

Tanto Weil como Wittgenstein observan que no sólo existen diferencias que podríamos llamar "cualitativas" entre las lecturas (leer distintos sentidos, tales como un hombre o un arbusto en la misma sombra nocturna) sino diferencias de "intensidad" o "plenitud" en el modo de darse de cada lectura o "ver como".[1] La vivencia del significado de una palabra, pone como ejemplo Wittgenstein, se debilita al repetirla muchas veces seguidas, la palabra "pierde su significado y se convierte en mero sonido".[2] Otro ejemplo de "ver como" útil para ilustrar este caso es el de ver una fotografía como la persona retratada en ella. El ver cierto retrato de alguien cercano puede provocar en nosotros instantáneamente alegría, llanto, etc. Y sin embargo se trata de una "lectura" que, como toda lectura, ha sido aprendida: "Sería fácil imaginarnos seres humanos que no tuvieran esta relación con tales figuras. Personas que, por ejemplo, se sentirían repelidas por las fotografías, porque un rostro sin color, quizás incluso un rostro a escala reducida, les parecería algo inhumano".[3] Ahora bien, puede darse que un retrato colgado en la pared no siempre "viva" para mí (la expresión es de Wittgenstein) cuando lo veo. Puede ser que no "lea" el retrato como aquella persona que representa cada vez que mi mirada se pose casualmente en él. Se dan en ese caso diferencias de intensidad en la vivencia del significado. Sugiere Wittgenstein que el hecho de que colguemos

en la pared retratos, paisajes o aún refranes y no colguemos por lo general teoremas de la mecánica, por ejemplo, podría relacionarse con la mayor intensidad de la vivencia del significado propia de los primeros. Por lo general no asociamos una vivencia plena e inmediata de "lectura" o "ver como" a un teorema ya que su complejidad y opacidad no permiten esta vivencia instantánea del significado. Respecto de él sólo se trata de "mero saber" -dice Wittgenstein-.[4]

Más cerca del otro extremo de la gama de intensidad significativa podríamos ubicar este otro caso: "'Cuando leo con sentimiento un poema, una narración, ocurre sin duda algo en mí que no ocurre cuando sólo leo el texto por encima en busca de información' -¿A qué proceso estoy aludiendo? -Las oraciones *suenan* distintas. Pongo mucha atención en la entonación. [...] Cuando, en una lectura expresiva, pronuncio esta palabra, está *completamente llena de su significado*".[5] Continuando en esta dirección el espectro de plenitud significativa podrían hallarse aquellas vivencias comunes de "sensación de significado profundo" que William James califica de proto-místicas y que la psicología de su época asociaba a veces con la psicosis. Se trata de los casos en que, frente a una máxima, una frase musical o un fragmento de un poema nos sobreviene cierta sensación que expresamos como:

> " 'He oído esto durante toda mi vida pero hasta ahora nunca me había dado cuenta de su significado completo'. Quizás ahora las palabras han llegado a ser meras superficies transparentes, pero la poesía y la música están vivas y con significado sólo en la proporción en que recojan esas visiones vagas de una vida que prolonga la nuestra, que nos estimula y nos invita y jamás se deja aprehender" -afirma James respecto de estas "sensaciones de significado profundo"-.[6]

Aunque los ejemplos elegidos aquí para tratar esta cuestión son lingüísticos, es claro que una mayor o menor intensidad significativa es propia de toda la experiencia en general, si se ha definido a la experiencia en clave herme-

teseopress.com

néutica como lo han hecho Weil y Wittgenstein. Así afirma W. James, por ejemplo, que "esta sensación de significado profundo no queda limitada a las proposiciones racionales; las palabras [sueltas], los efectos de la luz en la tierra y el mar, los olores y los sonidos musicales, se manifiestan [de modo similar]".[7] Wittgenstein habla no sólo, como en las *Investigaciones*, de textos poéticos (como aquellos de R. Tagore que solía leer en las reuniones del *Wiener Kreis*) sino de situaciones vividas, sensaciones o sentimientos (como los de culpa, de paz o seguridad absoluta y de asombro) que tienen un valor alegórico, es decir, que comportan una excedencia de sentido.[8] En el caso de Weil la aplicación de este criterio de intensidad significativa a la totalidad de la experiencia es también claro: Weil habla de la falta de sentido como rasgo de la experiencia contemporánea que se verifica no sólo en el lenguaje sino en el trabajo, las ciencias, las relaciones humanas, el arte y la cultura en general. Igualmente se referirá a un excedente significativo propio de ciertas experiencias, y aun podría decirse que los análisis de Weil privilegian las "experiencias de significado profundo" íntegras, corporales y de "todo el ser" (como dice Weil siguiendo a Platón), tal como pueden darse en la relación con los otros, el sufrimiento físico, el trabajo manual, etc. frente a los ejemplos de tipo lingüístico, poético, narrativo, etc. (los cuales son también considerados en su reflexión).

La cuestión de la "intensidad" significativa, que tendría como polo negativo la debilidad o la ausencia de vivencia del significado resulta ser de gran importancia si consideramos que Wittgenstein concibe la tarea de su filosofía como la de "descubrir tal o cual sinsentido o excrecencia" en nuestro lenguaje.[9] Esto lo lleva a mostrar cómo muchas expresiones que consideramos referenciales o descriptivas (como las que, decimos, se "refieren a" estados mentales o sensaciones) carecen en realidad de tal referencia, y sólo significan dentro de otros juegos lingüísticos. Utilizando los términos de Wittgenstein a los que se aludió más arriba (y recordando siempre que para Wittgenstein "significado"

teseopress.com

no debe interpretarse primariamente como referencia, no es una entidad, una imagen mental ni tampoco un proceso o vivencia), diríase que una expresión estaría "llena de significado" en el contexto del juego al que pertenece mientras que se "vacía" de él (a la vez que genera pseudoproblemas filosóficos) al ser interpretada como propia de un juego diferente. La tarea "terapéutica" del filosófo aparece a esta luz como la de oficiar de guardián de esta plenitud significativa.

Comparemos esta última noción con la tarea que Weil asigna al pensamiento filosófico en un escrito de 1937: "Esclarecer las nociones, desacreditar las palabras congénitamente vacías, definir el uso de las otras mediante análisis precisos, éste es, tan extraño como pueda parecer, un trabajo que podría preservar existencias humanas".[10] En aquella etapa de su pensamiento (que M. Vetö calificaba como "de transición") la cuestión de la "intensidad significativa", de la presencia plena y real del significado, ocupa un lugar central en la reflexión de Weil, si bien ésta es anterior a los principales desarrollos en torno a la "lectura" y aún está expresada más tradicionalmente en términos binarios (signo/significado; medio/fin). La frase citada pertenece a un escrito titulado "El poder de las palabras. No recomencemos la guerra de Troya" en que Weil compara la situación social contemporánea con la guerra que griegos y troyanos sostuvieron diez años "a causa de Helena", una mujer que de hecho ningún guerrero había visto. El papel de Helena estaría representado para nosotros por ciertas "abstracciones" y palabras "escritas con mayúsculas".

> "Si tomamos, para intentarla partir, una de estas palabras hinchadas de sangre y de lágrimas, hallamos que no tiene contenido. [...] No es que siempre por sí mismas tales palabras estén vacías de sentido; algunas entre ellas poseerían uno si se emprendiera la tarea de definirlas convenientemente. Pero una palabra así definida pierde su mayúscula [...]; no es más que una referencia para ayudar a aprehender una realidad concreta, o un objetivo concreto, o un método de acción".[11]

teseopress.com

Es decir: no es más que un medio cuya función consiste en "hacerse invisible" y dejar transparentar el fin o el sentido.

Como es evidente, el debilitamiento del "sentido" y la diseminación y la autonomía del "significante" representan para Weil más que una cuestión de teoría literaria. En uno de sus primeros cuadernos Weil ve una analogía completa entre "los tres monstruos de la civilización actual": el dinero, el maquinismo y el álgebra. En todos ellos "la conexión entre el signo y lo significado perece; el juego de las relaciones entre signos se multiplica por sí mismo. Y la complicación creciente exige signos de signos".[12] Considérese por ejemplo el álgebra, la que si bien era conocida desde la antigüedad recién los primeros matemáticos modernos consideran importante y desarrollan:

> "Las letras corrientes del álgebra representan cualquier cantidad, o incluso operaciones virtuales, como es el caso para los valores negativos; otras letras representan funciones algebraicas, y así sucesivamente. Puesto que en cada plano, si se puede hablar así, inevitablemente se llega a perder de vista la relación del signo con el significado, las combinaciones de signos, aunque siempre rigurosamente metódicas, se vuelven muy pronto impenetrables al pensamiento. [...] Y cuanto más acumula el progreso de la ciencia las combinaciones hechas de signos, más se atropella al pensamiento, incapaz de hacer el inventario de las nociones que maneja".[13]

Ya se trate de las "grandes" palabras, de la diseminación de significantes vacíos, del álgebra, de los tecnicismos científicos, de las estructuras burocráticas, del trabajo automático o del dinero como valor, se trata de la misma lógica de los medios transformados en fines, de lo ilimitado (el significado opera aquí para Weil como límite) y en definitiva, del poder.

teseopress.com

> "La búsqueda del poder, por su esencial incapacidad de apropiarse de su objeto, excluye cualquier consideración de fines, llegando, en una inevitable inversión, a ocupar el lugar de todos los fines. Esta inversión de la relación entre el medio y el fin es la locura fundamental que da razón de todo lo que hay de insensato y sangriento a lo largo de la historia. La historia humana es la historia de la esclavitud que hace de los hombres, tanto de los opresores como de los oprimidos, el simple juguete de los instrumentos de dominación que ellos mismos han fabricado".[14]

En suma, la caída en el sinsentido y la búsqueda de la plenitud del sentido constituyeron la preocupación profunda tanto de la filosofía de Weil como de la de Wittgenstein. Otro modo en que Weil y Wittgenstein expresaron para sí mismos, en sus cuadernos más personales, esta preocupación por el sentido fue como preocupación por la *realidad* de la propia experiencia. Ambos se refieren a una sensación de irrealidad o de "no haber aún comenzado a vivir la verdadera vida", y a un ansia de realidad.[15] Este parece ser también el motor que animó la discontinuidad característica del desarrollo de sus vidas. En los *Diarios* de Wittgenstein se lee: "Sigo dando tumbos y cayendo en las tinieblas. Aún no me he despertado a la vida. [...] Tal vez mañana me incorpore a los exploradores, a petición mía. Entonces comenzará para mí la guerra. ¡Y puede ser que también la vida! Tal vez la cercanía de la muerte me traiga la luz de la vida".[16] En sus *Cuadernos* Weil escribía: "Vives en un sueño. Esperas vivir".[17] Un poco después, ya desde la fábrica escribe en una carta: "Una fábrica [...] es un lugar en el cual uno choca cruda, dolorosamente, pero, a pesar de todo, con alegría, con la vida de verdad. [...] Este es el 'contacto con la vida real' del cual te había hablado".[18]

La cuestión de la plentitud significativa así planteada puede parecer incongruente con el tratamiento que la teoría weiliana de la lectura supone respecto del problema de la sensación tal como ya fue expuesto. Ya se observó que para Weil en la experiencia vivida no son separables

sensación y significado, que vivenciamos pasivamente sentidos tan inmediatos como sensaciones o activamente sensaciones tan significativas como sentidos, y que en definitiva estos dos términos son sólo abstracciones hipotéticas que resultan de una reflexión ulterior sobre la experiencia. Sin embargo, hablamos ahora del carácter de plenitud significativa de la vivencia como teniendo por polos, en un extremo, una vivencia del sinsentido o de puros signos sin significado y en el otro, una vivencia de un sentido "profundo" (W. James) que parece desligarse de su anclaje sensible y excederlo hasta casi prescindir de él. Sin embargo, aunque los términos usados por la misma filósofa puedan en ocasiones resultar confusos, no se está volviendo a suponer de este modo lo que ya se había descartado: una vivencia de la materia sensible o de la materialidad del signo por sí misma, o una vivencia de un sentido "inmaterial". No puede haber sensación vivenciada sin un mínimo sentido ni sentido vivenciado sin un mínimo soporte sensible: en todo caso el sentido puro y la sensación pura (recuérdese el mito de la percepción de los primeros escritos) son sólo polos abstractos y no experimentables mediante los cuales medimos por acercamiento la intensidad significativa de la vivencia, una vivencia que no puede serlo sin ser a la vez e indisociablemente espiritual y corporal, inmediata y mediata, activa y pasiva. Por consiguiente, una manera más exacta para hacer referencia, por ejemplo, al polo negativo de intensidad significativa, podría ser hablar ya no de signos o datos sensibles sin significado, puesto que no los hay, sino de una experiencia fragmentada, discontinua o descompuesta en unidades de experiencia incomposibles o inconmensurables entre sí, y Weil adoptará efectivamente este modo de hablar, como se verá más adelante.

Recuérdese que Weil observaba ya en sus primeros escritos que una condición de la experiencia y del sentido es el integrar "proto-experiencias" (por ejemplo, el tacto de las caras, aristas y vértices de un cubo) en una unidad significativa, lo cual se da en función de haberse fijado en

teseopress.com

nuestros hábitos motrices las experiencias pasadas dando lugar a pre-percepciones que configuran el objeto. Weil aún se referirá a las lecturas como "perspectivas", por lo que podría decirse que una experiencia no significativa resulta ser una experiencia discontinua en la que las perspectivas -que tienen, por sí mismas, un mínimo sentido para ser vivenciadas, es decir que son por sí mismas al menos lo que podríamos llamar proto- o quasi-experiencias- no se integran en la conformación de un sentido único. Esto se hace particularmente evidente en casos patológicos como los que recoge Merleau-Ponty en su fenomenología de la percepción. El señor Schneider (un caso expuesto por el Dr. Hochheimer) es por su enfermedad, para Merleau-Ponty, una imagen viviente de una teoría de la experiencia de tipo kantiano: se le presenta una lapicera, por ejemplo, y él percibe "datos sensibles" ("una mancha blanca", "brilla", etc.) que luego integra intelectualmente hasta llegar a configurar el objeto.

> "Los datos sensibles -observa Merleau-Ponty- se limitan a sugerir esas significaciones como un hecho sugiere al físico una hipótesis; el enfermo, como el sabio, camina ciegamente hacia aquella que a todos los coordina. Este procedimiento pone en evidencia, por contraste, el método espontáneo de la percepción normal, esta especie de vida de las significaciones que convierte en inmediatamente legible la esencia concreta del objeto y no deja aparecer más que a través de ella sus 'propiedades sensibles'".[19]

Leemos aquí lo mismo que, según ya fue observado, la teoría weiliana de la lectura implica respecto de la duplicidad sensación/sentido y sensibilidad/entendimiento como distinciones abstractas inadecuadas para describir la simple experiencia vivida, y es notable también que Merleau-Ponty se refiera, idénticamente a Weil, a lo "inmediatamente legible". Pero lo que también muestra este ejemplo es que este primer aparecer de "datos sensibles" sin significado en la experiencia del enfermo se debe justamente a la

imposibilidad de componer en una continuidad las experiencias aisladas, de habituarse y anticipar según un orden (que no necesita ser intelectual ni discursivo sino tan sólo motriz o práctico) el curso de la experiencia, para acceder así propiamente a la experiencia misma . El paciente no puede seguir el progreso de una historia sino que sólo comprende hechos aislados, no puede representar un personaje, no puede "ponerse en situación" o "ponerse en contexto", se ha desligado -dice Merleau-Ponty- de la "onda significativa" o del " 'arco intencional' que proyecta alrededor nuestro nuestro pasado, nuestro futuro, nuestro medio contextual humano, nuestra situación física [...] o mejor, lo que hace que estemos situados bajo todas estas relaciones".[20] La imposibilidad de componer los fragmentos de la experiencia para tener "una" experiencia o "un" sentido, es un problema que Weil tematizó explícitamente como inherente a la descripción de la experiencia humana como lectura, bajo el título de la "inconmensurabilidad" de las lecturas. Veremos entonces que el caso patológico en que una multiplicidad de proto-experiencias no llegan a ligarse significativamente en una experiencia que resulte ordinaria según los cánones corrientes, puede ser visto como un modelo de toda la experiencia humana, la cual está constitutivamente expuesta a fragmentarse en una diversidad de experiencias incomposibles, mientras que está por igual constitutivamente dirigida a integrarse en "un" sentido absoluto y universal. Como afirma Merleau-Ponty, "por estar en el mundo estamos *condenados al sentido*"; aun si vivimos expuestos al sinsentido no podemos abandonar "el impulso de transformar todos los azares en razón, todas nuestras acciones en historia".[21]

teseopress.com

Notas

1 Utilizamos aquí el término "plenitud" en un sentido laxo similar al de "intensidad" o "potencia" y no en el sentido fenomenológico (la fenomenología distingue a los actos intencionales según su "plenitud" en presentaciones perceptivas y presentificaciones (tales como la rememoración, la fantasía, el signo, etc.).
2 Ibid., p. 491.
3 Ibid., p. 471.
4 Ibid., p. 470, 471.
5 El párrafo continúa diciendo: "'¿Cómo puede ser esto así, si el significado es el uso de una palabra?'. Bueno, yo usé la expresión de manera figurativa. Pero no como si yo hubiera escogida la figura, sino que se me impuso." Ibid., p. 493 (el segundo subrayado es nuestro).
6 W. James, *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Barcelona, Planeta, 1986, p. 287, 288. (Wittgenstein atribuía una importancia capital a esta obra).
7 W. James, ibid., pp. 285, 286.
8 Aludimos a su "Conferencia sobre Etica", a la que nos referiremos más adelante.
9 L. Wittgenstein, op. cit., §119.
10 S. Weil, *OC II 3*, p. 53.
11 S. Weil, Ibid., p. 51. Es notable que para ambos pensadores, si bien de modos diversos, una de estas ficciones peligrosas ligadas a un mal uso del lenguaje es el "yo" substancial.
12 S. Weil, *La gravedad y la gracia*, ibid., p. 217.
13 S. Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, ibid., p. 112, 113.
14 Ibid., p. 82. Se pueden encontrar desarrollos similares en este sentido en Jan Patocka, quien caracteriza a la segunda fase del movimiento de la vida humana (a la que denomina " funcionamiento en la inserción") de este modo: "Nuestras intenciones tienden hacia lo que no es sino un medio, [...] el fin propiamente dicho permanece de este lado de la tematización y se sumerge en la inatención. [...] [La vida] se vuelve ella misma un medio en vista de sí misma." ("Notas sobre la prehistoria de la ciencia del movimiento: el mundo, la tierra, el cielo y el movimiento de la vida humana", trad. de D. Maffía, p. 7).
15 Esta preocupación es distinta de la preocupación por el "sentido de la existencia" (tal como era objeto de la reflexión del existencialismo de la época) respecto de la cual Weil expresó su rechazo en una conocida conversación con su compañera de estudios Simone de Beauvoir.
16 L. Wittgenstein, *Diarios Secretos*, Madrid, Alianza Universidad, 1991, pp. 142, 147.
17 S. Weil, *OC VI 1*, p. 80.
18 S. Weil, *Ensayos sobre la condición obrera*, Barcelona, Ed. Nova Terra, 1962, p. 21, 25. Esta expresión compartida de un "ansia de realidad" no es el único de los muchos asombrosos paralelos que se evidencian en el carácter general de estos dos pensadores. Nos referiremos más adelante, por ejemplo, a

teseopress.com

ciertas expresiones compartidas repecto del problema de la inconmensurabilidad, los "muros" del lenguaje y el pensamiento, las alegorías del lenguaje ético y religioso. Resulta especialmente asombroso constatar en ambos una confianza (que expresan en las cartas que citaremos a continuación casi con las mismas palabras) en la trascendencia de la verdad respecto de su expresión y de quien la expresa, lo cual los lleva a no interesarse demasiado por acreditarse personalmente las ideas que enuncian (esto es particularmente evidente en el caso de Weil, quien prácticamente no se interesó por la publicación de sus escritos filosóficos). Dice Weil en una carta a G. Thibon: "Lamento tan sólo no poder confiarle todo lo que llevo dentro de mí y que aún no está desarrollado. Pero felizmente *lo que está en mí, o bien carece de valor, o bien reside fuera de mí, en forma perfecta, en un lugar puro donde no puede sufrir ningún ultraje y desde donde siempre puede volver a descender.* Por tanto, nada de lo que me concierne podría tener alguna importancia" (cit. en el "Prólogo" de Thibon a *La gravedad y la gracia*, (trad. de M. E. Valentié), Buenos Aires, Sudamericana, 1953, pp. 14, 15; la cursiva es nuestra). Cuenta el biógrafo Monk que para combatir la ansiedad provocada por el hecho de que otros filósofos publicaban ideas derivadas de él, Wittgenstein se recordaba que su obra era valiosa, en palabras de Wittgenstein, "sólo cuando recibe una luz desde arriba. Y si eso ocurre, ¿por qué debería preocuparme de que los frutos de mi labor me sean robados? *Si lo que escribo realmente tiene algún valor, ¿cómo puede alguien robar ese valor de mí? Y si le falta la luz que debería recibir desde arriba, no paso de ser inteligente*" (cit. por R. Monk, *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio*, Barcelona, Edhasa, p. 448; la cursiva es nuestra).

19 M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la Percepción*, ibid., p. 148.

20 Ibid., cap. III.

21 M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la Percepción*, ibid., p. 19. En el caso de Weil, sin embargo, se verá que la historia no tiene "sentido" según el modo husserliano de una orientación (desde un *arché* hacia un *télos*) definida según la "revelación de la razón universal" (cf. por ejemplo *Krisis,* §6).

teseopress.com

20

Lectura e inconmensurabilidad

Ya se aludió a la diversidad como nota propia de la experiencia, al ser ésta descripta como lectura: puedo por ejemplo leer lo mismo de diversos modos a lo largo del tiempo (posibilidad a la que alude la figura del "cambio de lectura") o también diversos lectores pueden leer lo mismo de diversos modos simultáneamente. Al finalizar su "Essai …" Weil deja planteado el problema de la existencia y determinación de un criterio de valor y verdad de las diversas lecturas, junto con el de la posibilidad de una "técnica" que dé cuenta y permita el cambio de lectura. Weil considera que el haber redefinido la experiencia humana en términos de lectura significa que también los problemas éticos, estéticos y gnoseológicos necesitan ser planteados de un modo nuevo, más concreto y menos "intelectualista":

> "Un hombre tentado de apropiarse de un bien no se abstendrá simplemente porque haya leído la *Crítica de la Razón Práctica*; se abstendrá -quizá incluso, le parecerá, a pesar suyo- si el aspecto mismo del bien parece gritarle que debe ser restituido. [...] Investigar si aquel que al ver un bien lee así lee mejor que aquel que lee en tal apariencia todos los deseos que podría satisfacer apropiándose de él, buscar qué criterio permitiría decidirlo, qué técnica permitiría pasar de una lectura a la otra, es un problema más concreto que investigar si vale más apropiarse de o restituir un bien. Por otra parte, el problema del valor planteado en torno a esta noción de lectura tiene relación tanto con lo verdadero como con lo bello y el bien, sin que sea posible separar estos términos".[1]

En el desarrollo de la experiencia, ninguna de las diversas lecturas aparece como mejor o más verdadera que otra: "Cuando nos elevamos a la noción de lectura, aparece lo arbitrario".[2] El término "*arbitraire*" no está siendo usado aquí como se usa en relación con el símbolo (con el significado de "convencional", distinto de "analógico"), sino en el sentido corriente en que uno se refiere, por ejemplo, a una acción como injustificada o "caprichosa", es decir, desligada de cualquier razón, causa o norma. Las diversas lecturas son "arbitrarias", entonces, en tanto tienen lugar unas y otras, unas tras otras como si carecieran de una justificación o fundamento más allá de su mismo aparecer. Cada una, por otra parte, aparece a su turno como verdadera. A esto se refería Weil al describir, a modo de ejemplo, cómo la percepción de una figura amenazante en la oscuridad es reemplazada al acercarnos por la de un árbol sin que la segunda lectura "corrija" a la primera: no puede decirse que se trata de una "ilusión de los sentidos". Una lectura sucede a la otra y ambas se dan con la misma inmediatez y evidencia, de modo que no hay mayor realidad en una que en otra: no hay realidad más allá de la que es dada con cada sucesiva interpretación.

Si esto es así, aparece cuanto menos como problemática la posibilidad de que exista un criterio que permita examinar y calificar valorativa y veritativamente las diversas lecturas, puesto que no existiría un lugar exterior a la lectura desde el cual éste podría ser enunciado o pensado. "En cuanto a no leer; es imposible"[3], ya que la experiencia humana ha sido definida como "lectura", es decir que ella no es más que este proceso indefinido y cambiante de praxis hermenéutica en el que estamos arrojados. Más allá de la perspectiva relativa de una lectura no hay más que otras lecturas igualmente subjetivo-relativas. Cerca del fin de su "Essai …" escribe Weil: "Los textos de los cuales las apariencias son los caracteres se apoderan de mi alma, la

teseopress.com

abandonan, son reemplazados por otros; ¿Valen más unos que otros? ¿Son más verdaderos unos que otros? ¿Dónde hallar una norma?".[4]

Se hará referencia en adelante a este problema con el término "inconmensurabilidad" que Weil usa en algunos de sus últimos escritos para aludir a esta ausencia de una medida o razón (*logos*) común a la multiplicidad y diversidad que constituye la experiencia humana.[5] El término es tomado en todos los casos de su uso matemático: la hipotenusa de un triángulo rectángulo isóceles es "inconmensurable" con su lado en tanto no existe una unidad de longitud contenida un número entero de veces sin resto en el par; i. e.: no existe entre ellos una medida común.[6] La analogía con la matemática y la geometría sirve a Weil no sólo para plantear el problema sino también, como se verá más adelante, para orientar su búsqueda de una solución.

Peter Winch da una clara definición del problema diciendo que al hablar de "inconmensurabilidad" Weil está en realidad llamando la atención sobre "un número de diferentes dificultades que enfrentamos al tratar de *hacer sentido* de la vida humana" una vez que ésta se ha revelado como una pura diversidad.[7] Se trata de una situación comparable a aquella que resulta de la descripción wittgensteiniana de sus "juegos de lenguaje" como no teniendo nada en común unos con otros.[8] No hay un súper-juego del que participen todos los juegos, ni siquiera por su característica de "ser juegos" (ya que esto no significa que tengan algo en común sino sólo que percibimos entre ellos "aires de familia", dice Wittgenstein). Esto significa la imposibilidad de dar una definición unívoca de algo que sería propio del "lenguaje" así como de la "vida humana", porque éstos no son más que pura labilidad, diversidad de juegos y modos de vida. Escribe Wittgenstein: "Cuando oímos a un chino, nos inclinamos a considerar su lenguaje como un balbuceo inarticulado. Pero quien entiende el chino reconocerá allí el lenguaje. Así, con frecuencia, no puedo reconocer al Hombre en el hombre".[9]

teseopress.com

En un texto de 1941 dedicado a la historia de la ciencia Simone Weil también desarrolla extensamente la noción de "juego" y usa como imágenes para esclarecer el concepto algunos de los mismos ejemplos que se refieren a la "lectura". Cada lectura puede ser vista, según este modelo, como participando de un "juego" particular, "tal como el juego de dados, de cartas, de damas: el jugador se da a sí mismo un universo finito por medio de reglas fijas que impone a sus acciones, y cada vez que va a jugar le es dado solamente elegir entre un pequeño número de posibles".[10] De modo semejante a los conceptos de *Sprachspiel-Lebensform* en Wittgenstein, un juego organiza un espectro limitado de posibilidades de la experiencia, si bien es esencial para jugar el juego el que no sea posible tener una conciencia y un manejo total de estas posibilidades. En este sentido escribe Weil que "la complicación es esencial al interés, y no se jugaría si se pudiera tener de hecho en el espíritu todas las partidas posibles; pero por más que sobrepase el alcance del espíritu humano como si fuera infinito, es sin embargo finito, y esto es esencial al juego".[11] Esta lógica del juego significa que nuestra experiencia en tanto lectura está referida a ciertas reglas que, a la vez que delimitan un campo limitado de posibilidades, nos son en parte invisibles en sus implicaciones, por lo que no nos es posible percatarnos de esta limitación.[12] Jugar un juego significa adoptar como real y natural, al menos mientras se juega el juego, cierto universo cerrado de posibilidades de experiencia que han sido en realidad artificial o arbitrariamente construidas. Significa ser incapaz de ver que existe algo más allá de cierto límite arbitrario, precisamente porque este límite no aparece como tal, sino que se confunde con "lo real", "lo natural", "lo humano" o "la vida misma". Y si existe una multiplicidad de juegos a los que esto se aplica resulta una situación en la que no hay posibilidad de que unos sepan de otros, no hay relación posible entre los diversos juegos o lecturas y a esto alude el término "inconmensurabilidad".

teseopress.com

Es necesario tener en cuenta que no toda filosofía que parta del reconocimiento de la experiencia humana como una diversidad inconmensurable y relativa es "relativista". El relativismo significaría una determinada actitud posible frente a tal reconocimiento: una renuncia a continuar la reflexión más allá de la mera descripción de la situación humana, la cual no sería considerada como problemática. No es el caso de Weil. Al considerar el aspecto moral de esta situación, por ejemplo, escribe:

> "Todos los pensamientos que circulan en una sociedad, cualquiera sea, están influídos por la moral particular del grupo que la domina. [...] Una vez reconocido, se puede reaccionar de muchas maneras, según la profundidad de la inquietud moral. Se lo puede reconocer para los otros e ignorarlo para sí mismo. Esto significa que sencillamente se admite como absoluta la moral [relativa] del grupo de que se forma parte. [...] O bien se puede tener conciencia de la miserable flaqueza de todo espíritu humano. Entonces sobreviene la angustia. Algunos, para escapar de la angustia, aceptan que las palabras 'bien' y 'mal' pierdan todo significado. [...] Otros buscan ansiosa, desesperadamente, un camino para salir del terreno de las morales relativas y conocer el bien absoluto".[13]

Dejemos por ahora en suspenso la cuestión de qué puede significar la búsqueda del " bien absoluto" una vez que se ha reconocido, como lo hace Weil en este mismo escrito, que "el terreno de las morales relativas" coincide con la totalidad del mundo humano. Este aspecto moral de la cuestión de la inconmensurabilidad es importante en la teoría weiliana de la lectura, en tanto deriva de que leer un sentido es originariamente, como dijimos, disponerse a actuar de cierta manera en concordancia con un móvil, es decir, lo leído como un bien. Lo leído como bien varía y no existe un criterio único que permita pesar estas diferencias.

Se ha intentado mostrar la imposibilidad de sostener coherentemente una posición inconmensurabilista mediante el argumento de que es necesario que lenguajes o sistemas

teseopress.com

de interpretación extraños deberían al menos compartir algún elemento en común para que unos puedan aparecer para otros o respecto de otros como extraños. En este último sentido ("unos respecto de otros") escribe D. Davidson que "tiene sentido hablar de distintos puntos de vista, pero sólo si existe un sistema coordinado común en el cual representarlos; sin embargo, la existencia de un sistema común contradice la pretensión de una incomparabilidad profunda".[14] En la reflexión de Weil estas condiciones aparecen como prescindibles para el planteo de la inconmensurabilidad. La diversidad radical de las lecturas excluye por principio esta posibilidad de incluirlas en un sistema coordinado común. Weil lo descarta al argumentar que postular este sistema supondría una autocontradicción: este sistema o perspectiva abarcadora significaría una perspectiva que no es perspectiva o una lectura que no es lectura. Dicho en otros términos, el "punto de vista de Dios" no podría seguir siendo representado como un punto de vista.[15] El que unas lecturas aparezcan "respecto de" otras como extrañas no es un problema pertinente para un ser humano, es decir, para alguien que no está nunca ubicado más allá de alguna lectura particular. Pero tampoco, como dice el primer argumento, aparecen unas lecturas "a otras" como diversas o extrañas. La inconmensurabilidad significa que las diversas lecturas o bien no aparecen unas a otras[16], o cuando lo hacen no aparecen como lecturas meramente extrañas o diferentes sino, como se dejará ver en los ejemplos, directamente como imposibilidad de pensar, de decir o de actuar, es decir, como patencia del límite (o "pared", para usar una imagen usada por Weil tanto como por Wittgenstein) de una lectura desde el interior de esa misma lectura.

Puede observarse que una posición inconmensurabilista sólo puede ser sostenida en el marco de un modelo hermenéutico de la experiencia, en el sentido en que los de Weil y Wittgenstein lo son. D. Davidson ha dado buenos argumentos para descartar cualquier teoría de la inconmensurabilidad que entienda esta última como la intraducibilidad

de lenguajes o esquemas conceptuales y que suponga un dualismo entre esquema (o lenguaje) y realidad. Pero, como expresa T. Kuhn en su respuesta a Davidson, la inconmensurabilidad real se plantea precisamente cuando se ha abandonado tal dualismo representacionista por una teoría de la interpretación y se ha reemplazado la noción de traducción por la de aprendizaje .[17] Esto es justamente lo que sucede tanto en la evolución del pensamiento de Wittgenstein como en el de Weil (de manera prácticamente paralela en el tiempo, durante la segunda mitad de la década de 1930). Wittgenstein sostuvo una particular teoría de la significación como referencia hasta descartarla en las *Investigaciones Filosóficas* en favor de la del uso y los juegos de lenguaje.[18] La reflexión de Weil sobre la significación tendió a dejar de expresarse en términos de signo y significado cuando pasó a un primer plano su teoría de la lectura de significaciones. Al definir esta noción intentó mostrar cómo mediante ella la distinción entre significante y significado, al igual que la de sensación y sentido, se torna relativa y abstracta: cuando intentamos señalar el elemento material del signo no hacemos más que "leer" otro sentido (por ejemplo, el de las letras del alfabeto), es decir, cambiamos de lectura o -en términos de Wittgenstein- de juego de lenguaje. [19] En ambos filósofos el "giro hermenéutico" supone también un "giro holístico": un elemento del lenguaje no significa por su referencia a un elemento de otro dominio (virtual o real), sino por su integración en una red contextual de términos interrelacionados (el alfabeto, para continuar el ejemplo de las letras de Weil).[20] Así dice Weil, por ejemplo, que una lectura está determinada en gran medida por un contexto pragmático que me sitúa "en relación con", es decir, por el "encontrarse en tal o cual *situación* (por ejemplo delante de una máquina, en una prisión, con una espada en la garganta, con la espada en la mano, con o sin dinero en el bolsillo, etc."[21] El cambio de lectura o de juego de lenguaje es figurado en ambos casos como mediado por un proceso similar al de aprender un idioma nuevo: "como cuando aprendemos

el alfabeto de una lengua extranjera …", decía Weil en sus notas para su libro sobre la lectura.[22] Este aprendizaje ya no puede ser equiparado enteramente a una traducción, porque ésta supondría que cierta palabra o grupo de palabras (o ciertas estructuras del "esquema conceptual", en la terminología de Davidson que ya es por sí misma inadecuada para referirnos a la "lectura") se refieren al mismo elemento o grupo de elementos en la realidad, y ya se ha descartado tal teoría de la referencia.[23] Como escribe T. Kuhn, "cuando la traducción no es factible, se requieren dos procesos que son muy diferentes: interpretación y aprendizaje del lenguaje. Estos procesos no son arcanos. Historiadores, antropólogos y quizá los niños se dedican a ellos todos los días".[24] Este aprendizaje tiene que ver con hábitos o entrenamientos que nos permiten integrarnos o simplemente nos arrojan -en un movimiento nunca desprovisto de cierta violencia y arbitrariedad- a nuevas interpretaciones o sistemas de interpretación.

También la fenomenología contemporánea se ha visto llevada a plantearse como un problema central el de la inconmensurabilidad, tal como se evidencia por ejemplo en los desarrollos de B. Waldenfels y de D. Carr. Este último autor ha sostenido que si bien toda la filosofía de Husserl constituye explícitamente una crítica del relativismo en todas sus formas (psicologista, historicista, naturalista, etc.), ciertos aspectos fundamentales de su fenomenología -a saber, las doctrinas relativas a "la búsqueda de lo dado", "el objeto como intencionado" y "la conciencia como *Gestalt* temporal"- ponen las bases de un planteo inconmensurabilista y aun relativista. Y son precisamente estos aspectos los que permiten ubicar la teoría weiliana de la lectura como dentro de la "opción por el sentido" que supone la fenomenología. En primer lugar, notamos la crítica a la sensación como abstracción frente a la experiencia vivida en la que el sentido se da inmediatamente. Ya cuando en la primera Investigación Lógica Husserl habla de una "intención que anima" a ciertas marcas en el papel o a ciertos sonidos

advierte que uno se ve tentado a pensar en un proceso semejante al de que " 'la conciencia primero se dirige a las sensaciones, luego las convierte en objetos perceptuales'[...]. Pero Husserl rechaza esta visión, como lo hará más tarde en *Ideas*".[25] La sensación no es el objeto de la conciencia, y a la vez lo intencionado por la conciencia recibe una nota que tradicionalmente se atribuye a la sensación: la inmediatez (ya se observó que en Weil sucedía algo semejante). Lo dado está "ahí para nosotros anteriormente a la abstracción y la actividad mental explícita y no se llega a él por ninguna actividad tal". Esta concepción de lo dado dejaría, según Carr, la puerta abierta al relativismo puesto que "el concepto de lo inmediato [*unmediated*] en el sentido puramente descriptivo o fenomenológico no sólo no provee un nexo cognitivo sólido con una realidad independiente existente por sí misma; ni siquiera implica ninguna seguridad de acuerdo intersubjetivo, al menos, no en el sentido universal necesario para superar el relativismo".[26] Según Carr, esto mismo se extiende a las filosofías de Merleau-Ponty y de Heidegger en cuanto prosiguen desarrollando, cada uno a su modo, esta misma noción de una experiencia originaria inmediata del sentido, y en ellos aparece ya explícitamente sugerida la consecuencia de que "el mundo puede variar, sino de individuo a individuo, quizás de una comunidad o período histórico a otro".[27] Por otra parte, la noción del objeto intencionado aparece ligado en la fenomenología a la perspectiva: la doctrina del *noema* expuesta en *Ideas* implica por ejemplo que el objeto "tal como es intencionado" apunta siempre más allá de sí en tácita referencia a otras posibles intenciones del mismo objeto. Es inherente a la experiencia el percibir el objeto a través de cierta perspectiva y hay así una inadecuación que es esencial a la experiencia, lo cual ya veía Weil desde sus primeros escritos al analizar la percepción del cubo. Por ejemplo, escribía en las *Leçons*: "Percepción: las cosas aparecen ya como independientes de nosotros, pero vemos todo desde una cierta perspectiva".[28] Carr continúa mostrando que es esta misma intuición

teseopress.com

básica de la fenomenología la que está implícita en la noción de "tomar por" o "ver como" (ya analizada extensamente al desarrollar los paralelos entre Weil y Wittgenstein), en la noción del "como" hermenéutico de Heidegger y en la noción de Merleau-Ponty de "perspectiva" o "punto de vista". De todas ellas podemos deducir, según Carr, las mismas implicaciones relativistas que derivan de la de "objeto intencional".[29] Estas observaciones de Carr en su conjunto confirman mucho de lo ya expuesto en torno a la cercanía de la noción de lectura en Simone Weil respecto de conceptos desarrollados por Husserl, Merleau-Ponty, Heidegger (algo-como-algo) y Wittgenstein (ver-como), a la vez que muestran la necesidad inherente a estos planteos que comparten ciertos fundamentos generales comunes de toparse con el problema de la inconmensurabilidad.

Teniendo en cuenta la indefinida multiplicidad de ámbitos de aplicación de la noción de "lectura", similar a la propia de los "juegos de lenguaje", se concluye que el problema de la inconmensurabilidad debe expresarse también en diversos modos y niveles. En primer lugar, la diversidad de lecturas se da no sólo en el horizonte de sucesión temporal sino también en el de simultaneidad, podría decirse adoptando la terminología empleada por Husserl para referirse a los diversos mundos de la vida. Weil se expresa de modo similar al plantear la necesidad de una "coordinación [de lecturas] en el tiempo y con las lecturas de los otros. Coordinación entre las lecturas simultáneas y sucesivas".[30] Por otro lado, la diversidad en la simultaneidad toma un sinfín de formas según el modo en que cada lectura que consideremos define en cada caso a la subjetividad lectora. El espectro de diferencias abarcaría desde aquellas que implican ámbitos comunitarios más amplios, tales como las diferencias interculturales entre grandes grupos humanos, para arribar, en el otro extremo, a las diferencias interpersonales, pasando por aquellas que conciernen a comunidades que a la vez participan de los intereses de comunidades más amplias (comunidades culturales, políticas o religiosas

teseopress.com

que conviven dentro de una misma nación, por ejemplo). Estas diferencias pueden a la vez ser cualitativamente distinguidas, ya sea que atañan a dimensiones culturales, políticas, religiosas, económico-sociales, profesionales, sexuales, etc. Weil mostró ser sensible a una buena parte de esta gama de expresiones del problema analizándolas a partir de cuestiones concretas. Así, se refiere, por ejemplo, a la diversidad entre culturas lejanas en el tiempo y el espacio, entre religiones, entre sistemas políticos, entre moralidades, entre grupos humanos de profesiones, intereses o situaciones económico-sociales diversos que conviven una misma comunidad, entre seres humanos próximos, y aún entre diversos momentos de la vida de una misma persona.

Esta inmensa multiplicidad de formas que asumiría la diversidad y la inconmensurabilidad ha sido usada por sí misma como argumento para probar la dificultad de sostener coherentemente posiciones relativistas extremas. Así, desde una posición universalista y racionalista, un autor critica el supuesto relativismo antropológico de P. Winch haciendo notar que

> "cuando los representantes de la tradición relativista hablan de una 'comunidad' cultural, simbólica, moral o lingüística no especifican sus límites.[...] Parece claro que si seguimos las reglas que los mismos relativistas imponen, acabaremos por hacer tantas distinciones dentro de las distinciones [entre comunidades culturales, simbólicas, morales o lingüísticas y comunidades más limitadas dentro de comunidades más amplias, etc.] que terminaremos en el solipsismo. Y hasta éste es relativo, pues [...] incluso el yo y la persona podrían esfumarse bajo la erosión del tiempo y la mudanza de las circunstancias biográficas".[31]

Obviando la errónea identificación entre inconmensurabilidad y relatividad que guía la crítica de este autor -el inconmensurabilismo de Weil no es relativista, ni probablemente tampoco el de Winch podría ser calificado sin reservas de ese modo-, puede admitirse que Weil lleva el

problema hasta ese punto que puede parecer aun más peligroso que el solipsismo, en que la inconmensurabilidad asume la forma más personal de un sujeto fragmentado que no puede "hacer sentido" de su propia vida. Así, en un párrafo en que se refiere a la necesidad y a la dificultad de una coordinación de lecturas, escribe Weil: " Es necesario que yo esté de acuerdo con el otro *y con mi yo pasado, mi yo por venir*".[32]

La misma experiencia vital de Weil es paradigmática de esta inconmensurabilidad de la experiencia personal. Las experiencias de la fábrica, el trabajo en el campo y la guerra, fueron el fermento vivo de sus desarrollos en torno al cambio y la inconmensurabilidad de lecturas, y de ellas extrae vez tras vez los ejemplos que motivan sus reflexiones. Cuando en 1934 Weil, joven profesora de filosofía, ingresaba como peón no especializado en la fábrica Renault escribía en una carta a su amiga A. Thevenon estas líneas que plantean en un lenguaje llano esta vivencia de la inconmensurabilidad en el desarrollo de una vida:

> "[Lo que me retiene de escribir] es la multitud de cosas que tengo por decir y la imposibilidad de expresar lo esencial. [...] *Ahora me parece que, para expresar lo que importa, sería necesario usar otro lenguaje*. Esta experiencia, que se corresponde en muchos aspectos con lo que esperaba, en otros se ve separada de ello por un abismo: es la realidad, no ya la imaginación. *Y esta realidad ha hecho cambiar en mí no ya esta o aquella idea* [....] *sino infinitamente más: mi perspectiva total sobre las cosas*, el sentimiento mismo que tengo de la vida".[33]

Leyendo el *Journal d' Usine* es posible comprender en mayor medida el significado de este "cambio de la perspectiva total" que no es meramente intelectual, como indica Weil, sino que significa una existencia llevada más allá de sus supuestos límites, más allá de las condiciones que algunos considerarían incluso "propias de lo humano": una transformación total del modo de leer el mundo que involucra una renovación de metas, valores e intereses, de la

percepción del propio cuerpo y los hábitos motrices, de la dinámica psíquica, de las premisas más básicas y no concientes que subyacen y dan sentido a la praxis.

También la experiencia vital de T. E. Lawrence es ilustrativa de esta precariedad de todo lo que parece más propio y permanente, lo cual se revela vez tras vez como extraño y mudable. Según narran los biógrafos Simone Weil no se separaba, en sus últimos años, de la obra de Lawrence *The Seven Pillars of Wisdom* (publicada en 1926).[34] Las referencias a Lawrence en los *Cahiers* son profusas y muestran la inspiración que los escritos y la vida de este personaje significaron para la reflexión weiliana. En una carta Weil califica a Lawrence como "un auténtico héroe y un pensador lúcido" que era para ella "una especie de santo".[35] *The Seven Pillars ....* narra la experiencia de Lawrence, quien no mucho después de terminar sus estudios de arqueología con una tesis sobre historia medieval en una distinguida universidad británica pasó a comandar en el desierto la rebelión de los árabes contra los turcos (desde 1916 hasta 1918). En el primer capítulo de su libro, Lawrence ya se refiere a esta experiencia de extrañamiento que le hace tomar una dolorosa conciencia de la "arbitrariedad" de aun aquellas premisas pragmáticas, morales, sexuales, etc. que creía más propias y naturales:

> "Fui enviado a estos árabes como un extranjero incapaz de pensar sus pensamientos o compartir sus creencias, pero encargado de conducirlos adelante y desarrollar al máximo cualquier acción que resultara provechosa para la guerra que Inglaterra sostenía. [...] Hoy [...] podría hacer de espectador, obediente a los convencionalismos de nuestro teatro [...] pero es más honrado señalar que estas ideas y acciones ocurrieron entonces de un modo natural. Lo que ahora tiene el aspecto de sadismo o de desenfreno parecía allí una rutina inevitable o sin importancia. [...] El esfuerzo que realicé durante esos años para vivir vestido como los árabes y para imitar su estructura mental me despojó de mi personalidad inglesa y me hizo contemplar al Occidente y sus convenciones con

teseopress.com

> ojos nuevos, destruyéndolo todo para mí. [...] Me desprendí de una forma sin asumir la otra [...] resultando de ello un sentimiento de intensa soledad en la vida y un desprecio, no por los demás hombres, pero sí por todo lo que hacen. [...] A veces [...] la locura estaba muy cercana, como creo que lo estaría para el hombre que pudiera ver las cosas simultáneamente a través de los velos de dos costumbres, de dos educaciones, de dos ambientes".[36]

Lawrence regresó a su país convertido en un héroe nacional, pero decidió inventarse una identidad falsa e ingresar en el ejército como soldado raso. En su diario expresa cómo la imposibilidad de hacer sentido de la diversidad de su experiencia se tradujo en un sentimiento profundo de la arbitrariedad de cualquier acción que emprendiera y una consiguiente incapacidad de tomar decisiones, por lo cual la rígida disciplina militar que requería abandonar toda voluntad propia y reducirse a cumplir órdenes significaba un alivio para su psicología.[37] La "imposibilidad" que ponen en escena los escritos biográficos de Lawrence no se reduce, sin embargo, a una experiencia límite de este tipo ni a un problema psicológico puntual, sino que representan modélicamente, como un caso límite, la inconmensurabilidad como característica esencialmente inherente a la experiencia humana.

En sus *Cuadernos* Weil analiza otro ejemplo paradigmático de esta inconmensurabilidad de la propia experiencia: se trata de la historia narrada en *Volpone*, la obra de Ben Jonson. Con la esperanza de heredar una fortuna de un hombre viejo y rico, un joven le entrega por una noche a su joven esposa. Un tiempo después de hacerlo se entera de que nunca existió la posibilidad de heredar tal fortuna porque ésta no existía. Escribe Weil:

> "Un hombre con una joven, casta y hermosa esposa a quien ama, no la prostituiría con un hombre repulsivo y viejo sin una razón. Sería tan imposible como que la pesa de una balanza se elevara sin un contrapeso. Ahora bien: si lo hizo a

teseopress.com

> causa de que pensó que eso le haría ganar un herencia y luego descubre que nunca existió tal posibilidad, entonces parece lo mismo que si no lo hubiera hecho por ninguna razón – como si la pesa se hubiera levantado por sí misma. De ese modo, *el alma vive en la imposibilidad* y no puede escapar de ella, a causa de que se trata de una imposibilidad cumplida, una imposibilidad pasada".[38]

El valor de esta conclusión para Weil reside en que tiene una aplicación más amplia que solamente aquellos casos en que se dan malentendidos del tipo de *Volpone*. La "imposibilidad" en la que vive el alma humana -según la frase citada- se relaciona con la "inconmensurabilidad" y la arbitrariedad propia de todas las motivaciones que animan a las acciones humanas, es decir, de todo sentido leído. La cuestión que atormenta al marido de la obra no es simplemente el darse cuenta que un hombre puede actuar movido por motivaciones diversas a lo largo de su vida. Él sabe por qué actuó como actuó y cuál era su motivación: aquello que no logra explicarse es cómo aquellas razones o motivos mismos pudieron ser consideradas por él como razones o motivos. Esto podría expresarse bajo la forma de una especie de "teorema de Goedel" de la acción humana. Wittgenstein parecía extender las implicaciones de aquél al ámbito de todo conocimiento humano cuando escribía entre sus observaciones sobre la certeza: "Si la verdad es lo que tiene fundamentos, los fundamentos no pueden ser verdaderos ni tampoco falsos".[39] El ejemplo de Weil recién considerado parece atribuir una similar incompletitud e indecidibilidad esenciales a la acción humana: si todas nuestras acciones adquieren sentido y valor para nosotros a partir de ciertas motivaciones, estas motivaciones en sí mismas no tienen sentido ni valor alguno, todas ellas son igualmente "arbitrarias".

teseopress.com

Notas

1 S. Weil, "Essai ...", ibid., pp. 18,19. El párrafo apunta a subrayar la diferencia entre determinar el valor de las lecturas (como procesos no enteramente concientes ni voluntarios que disponen la acción) y determinar el valor de las acciones en sí mismas (lo cual resulta para Weil de menor interés). La crítica a la ética kantiana es prácticamente extensiva a toda ética de tipo prescriptivo (enunciada desde la filosofía o desde la religión), "pues lo que se llama moral sólo se refiere a la voluntad, y a lo más muscular -por así decirlo- que hay en ella. [...] La voluntad no opera en el alma ningún bien. [...] El esfuerzo de la voluntad hacia el bien es una de las mentiras segregadas por la parte mediocre de nosotros por el temor de ser destruida. [...] Por el contrario [...] el deseo es lo que salva" (*Espera de Dios*, ibid., p. 138-140). Por otro lado, hay que notar que el planteo del problema de la verdad en términos de una lectura pragmática del mundo y no de un mero interés teórico o intelectual no se confunde, como veremos, con una visión pragmatista de la verdad, como expresa con firmeza este texto: "En este mundo la vida, el *élan* vital caro a Bergson, no es más que una mentira, y sólo la muerte es verdadera, pues la vida obliga a creer lo que es necesario creer para vivir; esta servidumbre ha sido erigida como doctrina filosófica bajo el nombre de pragmatismo, y la filosofía de Bergson es una forma de pragmatismo" (*Raíces del Existir*, ibid., p. 247). Sin embargo, Weil afirmará también en su *Lettre à un religieux* que en ciertas proposiciones, por ejemplo las religiosas, el valor de verdad debe subordinarse a su efectividad "pragmática", puesto que tienen "un valor no captable por la inteligencia, sino indirectamente, por los efectos" (*Carta a un religioso*, Buenos Aires, Sudamericana, 1954, §24).

2 S. Weil, *OC VI*, p. 309.

3 S. Weil, "Essai ...", ibid., p. 14.

4 S. Weil, ibid., p. 18.

5 Particularmente aparece en "A propos de la doctrine pythagoricienne", en *Intuitions pré-chrétiennes*, Paris, La Colombe, 1951, pp. 109-171. Cf. también "Notas sobre Filolao", en *La Fuente Griega*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1961, pp. 148-155.

6 Unos veinte años más tarde (desde 1962) el término se haría usual en la discusión filosófica cuando T. Kuhn y P. Feyerabend simultánea aunque independientemente lo usaran como una metáfora para describir, en la historia de la ciencia, la relación entre teorías científicas sucesivas. Cf. T. Kuhn, "Conmensurabilidad, comparabilidad y comunicabilidad", en *¿Qué son las revoluciones científicas?*, Barcelona, Paidós, 1989, pp. 95, 96.

7 P. Winch, op. cit., p. 161. El subrayado es nuestro.

8 Cf. L. Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, §§ 65, 66, 67.

9 L. Wittgenstein, *Aforismos. Cultura y Valor*, Madrid, Espasa Calpe, 1996, p. 31.

10 Simone Weil, *Sur la Science*, París, Gallimard, 1966, p.168.

11 S. Weil, ibid, p. 169.

12 S. Weil habla de "*regles*" al definir la lógica del juego en *Sur la Science*, y en sus *Cuadernos* dice también: "Yo soy el que lee las sensaciones *según tal ley* [*loi*], y el que las lee *según tal otra ley*" (*OC VI 1*, p. 295).

13 S. Weil, "Fragmentos, Londres, 1943" en *Opresión y Libertad*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1957, p. 184.

14 D. Davidson, "De la idea misma de un esquema conceptual", en *De la verdad y de la Interpretación*, Barcelona, Gedisa, 1990, p. 190. La conclusión a la que cree arribar el autor en este trabajo es que "no podríamos estar en condiciones de juzgar que otras personas tienen conceptos o creencias radicalmente diferentes de los nuestros" (p. 202).

15 Ese sería uno de los puntos en cuestión en el "Essai ..." cuando Weil escribe: "Pensar un texto verdadero que yo no leo, que nunca he leído, es pensar un lector de este texto verdadero, es decir Dios; pero sin embargo aparece una contradicción, porque no puedo aplicar al ser que concibo cuando hablo de Dios esta noción de lectura" ("Essai ...", ibid., p. 18).

16 Este caso se hace particularmente evidente cuando Weil considera la inconmensurabilidad de la experiencia de aquellos tocados por la desgracia [*malheur*] respecto de los demás, o la experiencia de personas pertenecientes a estratos económico-sociales distantes. Unos no aparecen como extraños a los otros, sino que no aparecen: permanecen invisibles y mudos. Acceder a la experiencia del otro significaría en esos casos algo tan imposible como "anonadar la propia alma". Paralelamente, la misma no-aparición caracteriza a la inconmensurabilidad entre la esfera relativa de la experiencia y la verdad, como se verá más adelante: existe "una alianza natural entre la verdad y la desgracia porque una y otra son suplicantes mudas, eternamente condenadas a permanecer sin voz entre nosotros" ("La personnalité humaine, le juste et l'injuste", en *La Table Ronde*, No. 36, dic. 1950, pp. 9-33).

17 Nos referimos a los mismos textos de Davidson y Kuhn ya citados.

18 A saber: un enunciado significa en tanto se refiere a ("es una figura de") un hecho del mundo, y esta referencia se entiende como el compartir la forma lógica. Aún en el *Cuaderno Marró*n, preparatorio de las *Investigaciones Filosóficas*, se incluye una discusión de varios modos de " 'comparar con la realidad'. Sin duda, esto es todavía una discusión de las relaciones de las palabras y lo que representan" (R. Rhees, "Prefacio" a *Los cuadernos azul y marrón*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994, p. 18).

19 S. Weil, "Essai ...", ibid., p. 14.

20 El "giro" no es en rigor tan acentuado si atendemos, en un análisis más detallado, a la fuerte continuidad que une a las "dos" filosofías de Wittgenstein (continuidad que ha mostrado particularmente A. Kenny) y a los primeros y últimos escritos de Weil (algunas de cuyas ideas comunes hemos intentado marcar).

21 S. Weil, *OC VI 1*, p. 296.

22 S. Weil, *OC VI 1*, p. 411. Ya hemos citado este pasaje *in extenso* más arriba.

23 La denominación "esquema conceptual" no conviene a la noción de lectura porque por lectura Weil entiende primariamente una interpretación pragmática, templada anímicamente, no necesariamente mediada lingüística ni conceptualmente, y, por otra parte, irreductible a un esquema explicitable, puesto que leer algo como algo al igual que jugar un juego necesita la inscripción en un contexto, un horizonte o un conjunto de reglas no experien-

teseopress.com

ciable en sí mismo: el horizonte que da sentido no podría ser por sí mismo experienciado como sentido, salvo mediante otro horizonte que le diera sentido pero que fuera, nuevamente, no experienciado.

24 T. Kuhn, ibid., p. 133.

25 David Carr, "Phenomenology and Relativism", en *Interpreting Husserl. Critical and Comparative Studies*, Dordrecht/Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff Publishers, 1987, p. 33.

26 D. Carr, ibid., p. 33.

27 Ibid., p. 34.

28 S. Weil, *LP*, p. 209.

29 D. Carr, ibid., pp. 36 ss.

30 S. Weil, *OC VI 2*, p. 90.

31 S. Giner, "La falacia relativista", en P. Winch, *Comprender una sociedad primitiva*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 22, 23. Una exposición y crítica más completa de las discutidas tesis que P. Winch expuso en textos como *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, "Understanding a primitive society", "Nature and convention", etc. puede hallarse en H. Albert, *Tratado sobre la razón crítica*, Buenos Aires, Sur, 1973, 206-214. Para Albert las concepciones que Winch desarrolla a partir de la última filosofía de Wittgenstein son el equivalente de la hermenéutica en el ámbito de la filosofía analítica y culminan en lo que Albert denomina un "descriptivismo conservador".

32 S. Weil, *OC VI 2*, p. 90. El subrayado es nuestro.

33 S. Weil, *Ensayos sobre la condición obrera*, Barcelona, Ed. Nova Terra, 1962, p. 15. El subrayado es nuestro.

34 G. Fiori, *Simone Weil. Biografia di un pensiero*, Milán, 1981, pp. 281 y ss.

35 S. Weil, "Lettre a Jean Posternak", en *Cahiers Simone Weil*, junio 1987, p. 130.

36 T. E. Lawrence, *Los siete pilares de la sabiduría*, Buenos Aires, Sur, 19 , p. 34.

37 T. E. Lawrence describe esta experiencia en *The Mint* (traducido como *El Troquel*, Madrid, Alianza, 1955).

38 S. Weil, *First and Last Notebooks*, Oxford, Oxford University Press, 1970, pp. 148-150. Cit. por P. Winch, op. cit., pp. 156, 157.

39 L. Wittgenstein, *Sobre la Certeza*, Bs. As., Gedisa, 1988, p. 210. K. Gödel demostró en 1931 que cualquier lógica suficientemente rica como para poder contener, por ejemplo, la teoría numérica elemental, es o inconsistente o incompleta (contiene enunciados indecidibles). En el texto sólo utilizamos simbólicamente y en sentido laxo la significación global de este teorema.

teseopress.com

21

Mediación entre inconmensurables: una geometría de la experiencia

Más allá de la lectura

Del mismo modo que, en estos ejemplos, al recorrer la propia vida uno mismo no se reconoce en sí mismo, al recorrer la historia o la geografía del planeta -o solamente su ámbito cercano- el hombre no se reconoce en el hombre, como decía la sentencia de Wittgenstein. Es posible expresar esta inconmensurabilidad de la experiencia de dos modos. Hasta este punto calificamos con la condición de "inconmensurabilidad" a la relación entre las diversas lecturas. Ya que cada lectura tiene su propio valor, su propia verdad o su propio modo de hacer sentido no podemos evaluar ni hacer sentido de esta diversidad. La imposibilidad de evaluar o de hacer sentido significa la inexistencia de *un* criterio o de *un* sentido que esté en relación con esta diversidad. En la cuestión de la inconmensurabilidad entre las diversas lecturas está coimplicada entonces la cuestión de la inconmensurabilidad entre la *diversidad* de lecturas y la *unidad* del criterio o del sentido. El que exista una inconmensurabilidad, una diferencia absoluta entre la diversidad propia de la experiencia humana y la unidad del sentido, la verdad o el bien, significa que esta unidad sólo puede ser definida negativamente como lo diferente de o el más allá del ámbito de la experiencia posible. Esta diferencia es tal que incluso impide que prediquemos de este más allá sin más que existe.[1] En tanto partícipes de la experiencia humana, una

experiencia en que el sentido es esencialmente relativo, la verdad y el bien únicos y absolutos tienen para nosotros en primer lugar la significación del vacío y de la ausencia absoluta del sentido: el sentido único es el sinsentido absoluto. Weil se refiere a aquello que excedería la experiencia y sólo podría definirse como diferencia absoluta respecto suyo de diversas maneras: la unidad, el centro, el Bien, la Verdad, la realidad y también Dios. Pero estos términos no revelan tan abiertamente su determinación negativa como lo hacen aquellos otros también utilizados por Weil y que precisan mejor el concepto: el vacío, la no-lectura, el silencio, el desierto, lo "sin-nombre-ni-forma", lo sobrenatural.[2]

M. Blanchot ha notado la precaución que es necesaria al mencionar algunos de estos nombres -en particular, "Dios"- para que sus fuertes resonancias no oculten el vacío que designan y se traicione así el núcleo del pensamiento de Weil:

> "cuanto más lejos va el pensamiento en la expresión de sí mismo, más debe mantener en alguna parte dentro de sí una reserva y algo así como un lugar que fuese una especie de no-pensamiento, inhabitado, inhabitable, algo así como un pensamiento que no se dejase pensar. Presencia-ausencia que atormenta al pensamiento, [...] esta especie de mancha ciega del pensamiento, esta imposibilidad de pensar [...]. Situación rara y peligrosa contra la que estamos inclinados a reaccionar. De esto resultan diversos métodos de lucha [...], compromisos [...] o también [...] en vez de dejar vacía la parte vacía, se nombra y, por decirlo todo, se rellena ofuscándola con el nombre más fuerte, más augusto y más opaco que pueda hallarse. Sabemos cuál es este nombre para Simone Weil. [...] Quizá, tras haberlo descubierto por inspiración, [...] se creyó segura de que [este nombre] no suprimía en ella el vacío que servía para rellenar. Sin embargo, el vacío tiene que permanecer. Todo el interés del pensamiento de S. Weil [...] viene de la fuerza pura con la cual conservó este vacío".[3]

Aun si Weil concibe la experiencia perceptiva como originariamente significativa aun de un modo prelingüístico y pre-conceptual, frente a la verdad o a la posibilidad de un sentido absoluto la percepción es relativa y limitada al igual que lo es el lenguaje. El ámbito relativo de nuestra experiencia, el propio de lo natural (como distinto de lo sobrenatural) o de la lectura, es similar en este sentido al ámbito relativo del lenguaje y el pensamiento en cuanto ambos ámbitos son limitados:

> "La facultad natural que se nombra inteligencia es relativa a las opiniones y el lenguaje. El lenguaje enuncia relaciones. [...] Aún en el mejor de los casos, un espíritu encerrado en el lenguaje está en prisión. Su límite es la cantidad de relaciones que las palabras pueden hacer presentes a su espíritu al mismo tiempo. [.....] Así el espíritu se mueve en un espacio cerrado de verdad parcial, que puede ser más o menos grande, sin poder nunca ver lo que está afuera".[4]

El bien o la verdad absolutos no pueden aparecer en relación con nuestra experiencia y nuestro lenguaje relativos más que negativamente, como su límite.[5] Cualquier referencia positiva a ellos constituiría lo que podría denominarse con Wittgenstein un "mal uso" del lenguaje. Tanto Wittgenstein como Weil coinciden en establecer una discontinuidad entre el ámbito de la experiencia y el lenguaje con sus verdades y valores relativos, y por otro lado la verdad y el bien en sentido absoluto, más allá de la experiencia y el lenguaje. Escribe Weil:

> "Los dogmas de la fe no son cosas para afirmar. [...] La proposición "Jesucristo es Dios" [...] enunciada como hecho, no tiene rigurosamente ningún sentido. El valor de estas proposiciones es absolutamente diferente de la verdad encerrada en el enunciado exacto de un hecho (ejemplo: Salazar es el jefe del gobierno portugués) o de un teorema geométrico".[6]

En la "Conferencia sobre ética" escribe Wittgenstein:

teseopress.com

> "Nuestras palabras, usadas tal como lo hacemos en la ciencia, son recipientes capaces solamente de contener y transmitir [...] significado y sentido naturales. La ética [que ha definido como referida al "bien" en "sentido absoluto"], de ser algo, es sobrenatural y nuestras palabras sólo expresan hechos, del mismo modo que una taza de té sólo podrá contener el volumen de una taza de té por más que se vierta un litro en ella. [...] En la medida en que nos refiramos a hechos y proposiciones, sólo hay valor relativo, y por tanto, corrección y bondad relativas".[7]

La experiencia simbólica y alegórica como medio proporcional

Según expresa Weil en su escrito "A propósito de la doctrina pitagórica" los antiguos pitagóricos emplearon el término *alogos* (que Weil relaciona con la "inconmensurabilidad") primeramente para calificar la relación entre la multiplicidad y la unidad y luego para referirse a la relación entre múltiples magnitudes. "Si se consideran los números enteros -escribe allí Weil- se observa que son de dos tipos; aquellos que están ligados a la unidad por un medio proporcional, 4, 9, 16, por una parte, y por otra parte todos los demás. [...] Nosotros [los hombres] nos asemejamos a los segundos".[8] Es decir: los números cuadrados tienen en su raíz un medio proporcional entre sí mismos y la unidad. 1 es a 3 como 3 es a 9: 3 es entonces el medio proporcional entre 1 y 9. Los números no cuadrados carecen de esta relación con la unidad en el ámbito de los números enteros. "¿Es a fuerza de buscar intensamente una mediación para estos números miserables que los griegos han descubierto la geometría?" -se pregunta Weil recordando la versión de Filolao del origen divino de la geometría. En efecto, el problema de encontrar el medio proporcional entre inconmensurables, imposible de solucionar en la aritmética de los números enteros, encuentra su solución al traducir el

problema en términos geométricos (a saber, construir un triángulo rectángulo estando dados la hipotenusa y el pie de la altura). Una "geometría de la experiencia humana" significaría entonces la posibilidad de concebir una relación de la diversidad de la experiencia con la unidad del más allá de la experiencia, el bien y la verdad, lo que significaría a la vez una coordinación -en el sentido antiguo de "armonía" o "amistad"- de las diversas lecturas entre sí.[9]

Escribe Winch:

> "Cuando existe este tipo de inconmensurabilidad [entre aspectos incompatibles de la naturaleza humana, ninguno de los cuales puede ser negado], nuestra dificultad es la de encontrar alguna perspectiva desde la cual todos los fenómenos bajo consideración puedan ser vistos juntos como sistemáticamente interconectados. Esta es parte de la razón por la que Weil enfatiza la importancia de la geometría en tales casos. Sólo una forma geométrica de representación puede tratar con inconmensurables".[10]

¿En qué consistiría tal representación geométrica de la experiencia? Weil insiste en sus *Cuadernos* en la necesidad de construir "una representación del mundo que incluya un vacío".[11] Ahora bien, si el vacío es justamente el reverso del mundo y la experiencia, lo imposible, ¿cómo podría estar "incluido" en el mundo? La idea de Weil es que esta representación desplazaría el centro de perspectiva desde el cual se organiza la experiencia hacia un punto exterior a ella, de tal modo que el más allá de la experiencia estaría "presente" en la experiencia no como una parte suya sino como su orientación. Es necesario "realizar una operación análoga a la que nos permite percibir el espacio rebajando a su rango las ilusiones de perspectiva. Es necesario reconocer que nada dentro del mundo es el centro del mundo, que el centro del mundo está fuera del mundo".[12]

Es una condición intrínseca a la lectura el que cada lectura está orientada en relación con el sujeto lector:

teseopress.com

> "Cada hombre tiene una situación imaginaria en el centro del mundo. La ilusión de la perspectiva lo sitúa en el centro del espacio; una ilusión semejante falsea en él el sentido del tiempo, y otra ilusión análoga dispone a su alrededor toda la jerarquía de valores. Esta ilusión se extiende hasta el sentimiento de la existencia por la íntima conexión que hay en nosotros entre el sentimiento de valor y el de ser; el ser nos parece cada vez menos denso a medida que se aleja de nosotros".[13]

De esta situación en que existen múltiples centros de constitución de realidad deriva la inconmensurabilidad propia de la experiencia, y ésta sólo es superada cuando esta diversidad se orienta hacia un centro exterior a toda experiencia. Este centro, al ser exterior a la experiencia, no aparece en sí mismo, sino sólo en la orientación propia de la diversidad de la experiencia:

> "Esta renuncia [a nuestra condición de centro de orientación de la experiencia] no consiste en transportar la propia posición de centro del mundo a Dios como algunos la transportan a otros hombres. El "Yo soy" de Dios, que es verdadero, difiere infinitamente del "yo soy" ilusorio de los hombres. Dios no es una persona a la manera en que todo hombre cree serlo".[14]

El que el plano de la experiencia y el más allá de la experiencia, lo natural y lo sobrenatural, sean inconmensurables, significa que no es posible representar su relación como si se tratara de dos planos semejantes, uno sobre el otro o uno como la extensión del otro. Esto sería representarse lo sobrenatural como una reproducción homóloga a lo natural, pero el que sean inconmensurables significa que no tienen nada en común. Sólo existe un plano, el mundo de la experiencia, y lo sobrenatural es, en aquel mismo plano, algo semejante a una diferencia de matiz, de intensidad o algún otro rasgo que sólo puede explicarse o adquirir sentido a partir de una dimensión extraña al plano: una dimensión que no aparece nunca por sí misma sino sólo en estas peculiaridades del plano. Aun si Weil se refiere a "niveles

teseopress.com

de lectura" o "niveles de sentido", el nivel de lo sobrenatural comporta una dimensión de altura siempre excesivo, la escalera de la lectura extiende sus escalones en dirección al vacío haciendo patente la infranqueablidad de la distancia que de otro modo no es percibida. Lo sobrenatural no puede aparecer más que a través de lo natural y la unidad a través de la diversidad:

> "El análisis de la percepción de un cubo provee a este respecto de una metáfora perfecta. [...] No hay ningún punto de vista desde donde la caja tenga la apariencia de un cubo; no se ven nunca más que algunas caras, los ángulos no parecen rectos, los lados no parecen iguales. Nadie ha visto nunca ni nadie verá nunca un cubo. Nadie ha tocado ni tocará jamás un cubo, por razones análogas. [Sólo tocará aristas, superficies más o menos planas, vértices, etc.] Si damos la vuelta alrededor de la caja se engendran una variedad indefinida de formas aparentes. La forma cúbica no es ninguna de ellas. Es otra que todas ellas, exterior a todas ellas, trascendente a su dominio. Al mismo tiempo consituye su unidad. Constituye también su verdad".[15]

El modo en que diversas proto-experiencias se integran para configurar la experiencia de un objeto es un modelo del modo en que la experiencia en general, múltiple y relativa, puede integrarse en un sentido universal. Este último no aparece por sí mismo, como tampoco lo hace nunca el cubo como tal, sino que sólo es leído en o a través de la misma multiplicidad y relatividad de la experiencia.

Este tipo de relación ("el uno sólo a través del otro") es el que Wittgenstein observa que está en juego en nuestras expresiones acerca del alma y el cuerpo, o los estados del alma y la conducta:"Mi actitud hacia [un hombre] es una actitud hacia un alma. No tengo la opinión de que tiene un alma"[16], lo trato de ese modo, su alma es una realidad que leo instantánemente. Y sin embargo, si intento hacer una descripción de algún aspecto de su alma (su estado anímico, por ejemplo) no describo más que cierto rasgo físico, de su

conducta o de su expresión. "El cuerpo es la mejor figura del alma humana", escribe Wittgenstein.[17] Weil afirma algo semejante al escribir que "las cosas naturales son el criterio de las cosas sobrenaturales".[18] ¿Acerca de qué nos informa el decir de alguien que está triste: acerca de su estado anímico o de su conducta, de su alma o de cierto rasgo de su cuerpo? "De ambas cosas -responde Wittgenstein-; pero no yuxtapuestas; sino de la una a través de la otra".[19] Del mismo modo, la unidad trascendente a la diversidad de la experiencia no es un orden distinto que se agrega o yuxtapone al de la experiencia, sino que sólo se da en ella o "a través suyo". En este sentido nota Peter Winch que Juan está marcando una cuestión gramatical o conceptual en el sentido de Wittgenstein cuando escribe que "ningún hombre ha visto a Dios nunca. Si nos amamos unos a otros, Dios mora entre nosotros".[20] Lo invisible sólo es visto en lo visible o a través de lo visible: lo invisible es cierta conducta o rasgo peculiar de lo visible, una dirección en la que lo visible señala. Nuestra experiencia humana es intrínsecamente diversa y relativa, lo uno y absoluto está definitivamente excluido de ella. El único modo en que podría estar "presente entre nosotros" sería a través de algo del ámbito de lo diverso y relativo investido de un exceso de sentido, una experiencia indirecta de este más allá de lo experimentable. Esta experiencia o elemento de la experiencia es el equivalente del término mediador entre números inconmensurables provisto por la geometría.[21]

Existen para Weil numerosas y diversas formulaciones de esta idea de "mediación" a lo largo de la historia del pensamiento: el concepto musical de armonía, la noción de función de la que deriva a su vez la de ley científica, la noción de proporción (que indica, según Weil, la misma relación que la de medio proporcional pero entre cuatro términos en vez de tres), el *metaxu* en Platón[22], el *Logos* en el evangelio de Juan, las figuras del símbolo y la analogía en la teoría kantiana del conocimiento. Dejando de lado las profusas referencias históricas mediante las cuales Weil

intenta demostrar una posible transmisión de esta idea, es notable el asombroso paralelismo formal que da sentido a todas estas nociones. La "proporción" indica una relación de cuatro términos tal que el primero (*a*) es al segundo (*b*) como el tercero (*c*) es al cuarto (*d*), es decir: *a/b=c/d*. La "mediación" entre dos números sirve para instituir una relación de proporción sólo que entre tres términos en vez de cuatro. Un número (*b*) es el medio proporcional entre otros dos (*a* y *c*) si *a* es a *b* como *b* es a *c*, es decir: *a/b=b/c*. "Los griegos experimentaron un maravillamiento suplementario, como lo indica el *Epinomis*, encontrando en la naturaleza sensible esta mediación como una marca, un sello de la verdad suprema".[23] Así, por ejemplo, hallaron que la armonía musical, tal como la define el mismo diálogo platónico recién citado, se funda en que la escala musical está dispuesta simétricamente en torno de la media geométrica. En los orígenes de la ciencia física, asimismo, se halla la teoría de los cuerpos flotantes de Arquímedes basada en la noción de "función", que no es más que la idea de dos cantidades que varían *proporcionalmente* sin dejar de estar ligadas por una relación fija. Toda ley científica no sería entonces, originariamente, más que una aplicación a la naturaleza de la noción de función, la cual deriva de la de proporción que está ligada a su vez a la de mediación. En el Evangelio de Juan, por otra parte, se encuentra vez tras vez aplicada la forma del "medio proporcional" matemático (*a* es a *b* como *b* es a *c*) para definir la función de Jesús como mediador: "que yo esté en ellos y tú en mí"; "como tú me enviaste yo los envío"; "yo conozco a los míos y ellos me conocen como el Padre me conoce y yo conozco al Padre"; "como el Padre me ha amado, así yo os he amado"; etc.[24]

La proporción entre cuatro términos, por otro lado, es dotada de una original significación en la teoría kantiana de la analogía y el símbolo. Weil se mostró interesada en la figura de la analogía desde sus primeros escritos, seguramente motivada por la importancia que Alain atribuía al tema.[25] "Analogía" puede significar (y ha significado en la

historia del pensamiento) la correlación de los términos de dos o más órdenes entre sí, teniendo en ese caso un sentido cuantitativo equivalente a "proporción", pero también puede significar "semejanza" cualitativa. Weil, sin embargo, la definía de este modo en sus *Leçons de Philosophie*: "La analogía no es de ninguna manera semejanza. En sentido propio, una 'analogía' es una *relación* matemática, una proporción" -rescatando de ese modo el sentido original que daban a este término los antiguos matemáticos griegos-.[26] Captar una analogía es inteligir (a veces quizá "por intuición") una "identidad de relaciones" entre cosas o aspectos de cosas desemejantes. La analogía es "el acto principal del entendimiento en el conocimiento de la naturaleza": no hay semejanza sino analogía entre el efecto producido por una piedra al caer en el agua y el comportamiento de la luz.[27] Weil encuentra en Descartes un buen ejemplo de la aplicación de este mismo método, cuando aquél escribía: "En las comparaciones de que me sirvo, no comparo más que movimientos con otros movimientos, o figuras con otras figuras, es decir, cosas que, a causa de su pequeñez no pueden caer bajo nuestros sentidos con otras que sí y que no difieren respecto de ellas más de lo que un gran círculo difiere de uno pequeño".[28] La analogía aparece aquí no sólo como la manera de relacionar términos no semejantes sino también como un recurso para ponernos en relación con aquello que estaría esencialmente sustraído a nuestra experiencia. De ahí la importancia que Weil concederá a esta figura en el contexto de los problemas planteados por su teoría de la lectura. En uno de sus cuadernos escribe: "Medios de aprehender lo inaprehensible : analogía – bastón del ciego". Mientras que la primera nos provee el medio de pensar o de hacernos inteligible esta relación imposible con el más allá de la lectura, mediante el modelo del bastón (que era usado en la definición misma de la experiencia como lectura) Weil investiga lo relativo a la práctica concreta de esta relación tal como se da por ejemplo en las relaciones humanas, la experiencia artística y religiosa: "Bastones de ciego

que permiten tocar a Dios. ¿Ceremonias? ¿Cantos sagrados? ¿Sacramentos? En el fenómeno del bastón del ciego, la analogía toma parte, pero también el contacto".[29]

Es en el pensamiento de Kant, por otra parte, en quien se reconoce esta significación de la analogía.[30] Ésta representa para el filósofo un procedimiento para "simbolizar". Puesto que las ideas kantianas encierran una referencia a un objeto que no puede ser dado directamente mediante ninguna experiencia, el símbolo le hace corresponder a éste indirectamente una intuición, abriendo al menos la posibilidad de un conocimiento analógico de él. La analogía, indica Kant en *Prolegómenos*, "no significa [...] una semejanza imperfecta entre dos cosas, sino una semejanza perfecta de relaciones entre cosas completamente desemejantes".[31] Este procedimiento kantiano permite entonces respetar la incógnita del término trascendente, el cual permanece sustraído a nuestro conocimiento directo, a la vez que nos provee de un modelo de relación con él por medio del símbolo, que oficia de mediación. El ejemplo evocado por Kant es el de que si bien Dios está más allá de nuestra experiencia directa tenemos un modelo de relación con él a través del símbolo del padre. La relación de un padre con sus hijos, diríamos entonces, es "perfectamente semejante" a la relación amorosa de Dios con la humanidad, aunque un padre de carne y hueso y sus inclinaciones humanas sea "completamente desemejante" al Dios suprasensible y desconocido.

El modo de significar propio del símbolo es particular: difiere de la mera referencia de un signo a un significado porque el significado en este caso está esencialmente diferido o velado, y es similar a la tematización weiliana del modo de significar de los "sacramentos"[32] y las reflexiones de Wittgenstein sobre las "alegorías" éticas y religiosas. En todos los casos, se trata de un elemento de la experiencia que parece cargado de un plus de sentido o de un exceso de significación nunca aprehensible. La función del símbolo, la alegoría o el sacramento es señalar hacia algo que está

más allá de él sin que este más allá pueda ser experienciado más que en el mismo símbolo, alegoría o sacramento. Para Wittgenstein, vivencias alegóricas de este tipo (es decir, experiencias cargadas de un exceso de sentido o "sensaciones de significado profundo", en la terminología de W. James) son la vivencia de sentirse culpable, la vivencia de sentirse absolutamente seguro ("Estoy seguro, pase lo que pase, nada puede dañarme") y el asombro ante la existencia del mundo. Estas mismas vivencias de culpa, seguridad absoluta y asombro pueden ser expresadas en lenguaje religioso diciendo, respectivamente, que Dios condena nuestra conducta, que nos sentimos seguros en las manos de Dios y que Dios creó al mundo.

> "Cuando hablamos de Dios y de que lo ve todo, y cuando nos arrodillamos y le oramos, todos nuestros términos y acciones se asemejan a partes de una gran y compleja alegoría que le representa como un ser humano de enorme poder cuya gracia tratamos de ganarnos, etc. [...] En el lenguaje ético y religioso continuamente usamos símiles. Pero un símil debe ser símil de *algo*. Y si puedo describir un hecho mediante un símil, debo ser también capaz de abandonarlo y describir los hechos sin su ayuda. En nuestro caso, tan pronto como intentamos dejar a un lado el símil y enunciar directamente los hechos que están detrás de él, nos encontramos con que no hay tales hechos. Así, aquello que, en un primer momento pareció ser un símil, se manifiesta ahora un mero sinsentido".[33]

Existen ciertos elementos del ámbito de lo diverso y relativo que parecen traslucir un sentido o un valor único y absoluto: "es una paradoja que una experiencia, un hecho, parezca tener un valor sobrenatural". Lo que pretenden tales experiencias o expresiones es

> "*ir más allá del mundo*, lo cual es lo mismo que ir más allá del lenguaje significativo -escribe Wittgenstein. Mi único propósito -y creo que el de todos aquellos que han tratado alguna vez de escribir o hablar de ética o religión- es

teseopress.com

> arremeter contra los límites del lenguaje. Este arremeter contra las paredes de nuestra jaula es perfecta y absolutamente deseperanzado".[34]

Simone Weil escribía por la misma época:

> "Un espíritu encerrado en el lenguaje está en prisión [...], en un espacio cerrado de verdad parcial. [...] Si tiene horror de la mentira [...] arremeterá contra la muralla hasta desvanecerse; se despertará, mirará la muralla con odio, luego un día recomenzará y se desvanecerá de nuevo; y así nuevamente, sin fin, sin ninguna esperanza".[35]

La contradicción inherente al metaxú como aparecer de la verdad en el pensamiento, el lenguaje y la experiencia

Este "arremeter sin esperanza" es lo propio del *metaxú*. El término mediador constituye un *logos alogos*, algo que aparece como "un escándalo, un absurdo, una cosa contra la naturaleza"[36] porque encarna una contradicción flagrante: es a la vez arbitrario y necesario, pertenece al dominio de lo diverso y relativo pero manifiesta algo único y absoluto, es como una frase que suscita una "sensación de significado profundo" y pleno aunque propiamente diríamos que carece de sentido o que su sentido es trivial. El conocimiento, la acción ética y la experiencia estética auténticos no consisten más que en aprender a leer al pensamiento, el mundo y el otro hombre como *metaxú*, es decir, como únicas manifestaciones, en su particularidad, de lo absoluto en nuestra experiencia, lo cual significa leerlos paradójicamente como absolutamente trascendentes a nuestra lectura de ellos. Este aprendizaje consiste básicamente en un ejercicio de la atención:

> "Toda la vida humana, la vida más común, la más natural, está hecha [...] de un tejido de misterios totalmente impenetrables a la inteligencia, que son las imágenes de los misterios sobrenaturales y de los cuales no podemos dar cuenta más que por medio de esta semejanza. El pensamiento humano y el universo constituyen así los libros revelados por excelencia, si la atención [...] los sabe descifrar".[37]

Lo sobrenatural, la verdad y el bien absolutos que residen más allá de las posibilidades de la experiencia no aparecen más que a través de la experiencia: "Bajo mil formas diversas, la gracia y el pecado mortal están en todas partes.[...] La religión no consiste sino en una mirada".[38]

Al *metaxú*, máxima posibilidad de prefeccionamiento de la experiencia humana, es esencialmente inherente el carácter de contradicción: no hay superación posible de esta tensión, "nunca se está fuera de la caverna, sólo se sale".[39] El término mediador no estrecha la distancia que nos separa del sentido único sino que más bien la hace patente. En el *metaxú* la ausencia de lo absolutamente Otro se hace, de algún modo, presente, y esta presencia-ausencia del nivel (o, propiamente, "no-nivel") de lo sobrenatural en el de lo natural es la que resulta en una experiencia, pensamiento o expresión contradictoria. El sentido leído es real y no real, afirmaba Weil en su "Essai …", y veía en la misma contradicción una confirmación de la verdad de la teoría. Puede pensarse también en la multitud de expresiones contradictorias que son propias del lenguaje religioso, como aquellas que Jesús utilizó para definir un Reino donde "los primeros son los últimos" y "el que salva su vida la pierde", o las que son características de los *koan* de la tradición *zen*[40] o de los escritos de Lao Tsé[41], ya que a todas ellas prestó atención Weil. En todos los casos la contradicción se explica por la interferencia de un nivel de sentido en otro de distinta "altura" o "profundidad". Pero si bien la verdad no puede más que manifestarse contradictoriamente no toda contradicción constituye una prueba de verdad. Weil usa el siguiente modelo para representarse este problema: los

niveles de sentido son semejantes a "dimensiones", de modo que el lenguaje o el pensamiento, a los que son naturales "tres dimensiones", pueden incurrir en contradicción por apelar a una "cuarta dimensión" trascendente (la de la verdad) o por reducirse a una dimensión plana. Podría decirse también que la contradicción aparece por exceso de sentido ("sensación de significado profundo") o por defecto de sentido (juego azaroso de "significantes"), por un aumento de la síntesis o de la fragmentación de la experiencia. En relación con el segundo caso, Weil se refiere a teorías científicas contemporáneas como la teoría de la relatividad y la teoría cuántica, que perdiendo de vista el mundo percibido llegan a conclusiones sorprendentes, con lo que no se hace más que continuar la abstracción respecto de la experiencia que ya estaba en juego en la opción moderna de desarrollar el álgebra. Cuando se traducen los datos a lenguaje algebraico y

> "se manipulan las fórmulas teniendo en cuenta solamente los datos numéricos [...] es posible obtener resultados que, una vez traducidos de nuevo al lenguaje coloquial chocan violentamente con el sentido común. De ello resulta una fuerte apariencia de profundidad; pues las profundas meditaciones filosóficas o místicas comportan también contradicciones, extrañezas y una dificultad insuperable en la expresión verbal. Sin embargo, en el caso del álgebra se trata de algo totalmente distinto. Si un pensamiento profundo es inexpresable, es porque abarca a la vez diversas relaciones verticalmente superpuestas y porque el lenguaje común refleja mal las diferencias de nivel; pero el álgebra es menos propio aun, ella pone todo en un mismo plano [...]. Si el álgebra de los físicos produce los mismos efectos que la profundidad, es solamente porque es totalmente plana; la tercera dimensión del pensamiento le está ausente".[42]

Ya puede hacerse evidente de qué modo Weil concibe que el conocimiento puede servir de *metaxú*: la verdad se hace presente al pensamiento mediante la forma de la contradicción o de un problema cuyos datos se imponen con

fuerza de evidencia pero son inconciliables entre sí. Al pensar le corresponde entonces la tarea de mantener vivas esas fuerzas internas que animan el problema sin desviar la mirada de la contradicción cediendo a la facilidad de una falsa síntesis, o renunciando al mismo planteo de la cuestión. Se trata de sostenerse entonces en un estado de tensión que es a la vez "un estado de extrema humillación", en tanto supone "chocar con un límite", y de "humildad, porque requiere la capacidad de "permanecer en el umbral, más allá del cual no es posible dar un paso".[43] El método propio de la filosofía es definido así como consistente en "concebir claramente los problemas insolubles en su insolubilidad, luego contemplarlos sin más fijamente, indeclinablemente, durante años, sin ninguna esperanza [*espoir*], en la espera [*attente*]".[44] La espera como *attente* tiene en los últimos escritos de Weil la connotación particular de ser una espera activa (y aun más activa que toda acción, dice Weil), una *attente* que se relaciona directamente con la *attention* y que no sabe qué es lo que espera, a diferencia de la *espoir*, a la que le es propia un objeto definido. El perfeccionamiento de la experiencia y de la acción consistiría en tornarse íntegramente "espera" de este más allá de la experiencia.

Weil enfatizó el carácter experimental de la verdad, y ya vimos que desde sus primeros escritos la experiencia es concebida originariamente de modo corporal y activo por lo que el lenguaje y el pensamiento aparecen remitidos a esta experiencia como a su fundamento de sentido. Es por ello que, si bien hasta este punto sólo se hizo referencia al aparecer de la verdad como contradicción en el pensamiento y el lenguaje, Weil subrayará la figura de una experiencia encarnada de la contradicción, por ejemplo bajo las formas del *malheur* entendido como sufrimiento físico o de la acción ética.[45] La desgracia puede ser una experiencia corporal e íntegra de la contradicción: "El sufrimiento como *koan*. Dios es el maestro que provee este *koan*, lo aloja en el alma como un cuerpo extraño, algo irreductible, no digerible, y obliga a pensar en él".[46] Weil prioriza la posibilidad de

un conocimiento experimental de la verdad que puede prescindir de las palabras: "El conocimiento sin palabras. Nada es más ignorado hoy en día. Si se hablara de esto, las gentes comprenderían por esta expresión algo totalmente distinto de lo que la misma quiere decir. Hoy se embotellan las cosas dentro de las gentes por medio de palabras. Slogans".[47]

Notas

1 "Caso de contradictorios verdaderos. Dios existe. Dios no existe" (Simone Weil, *La gravedad y la Gracia*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1953, p. 174). Enseguida intentaremos precisar el uso weiliano del término "Dios". En La *Gravedad y la Gracia* y "A propósito de la doctrina pitagórica" Weil indica que, a pesar de que puede concebirse a Dios personalmente, esta representación debería servir como pasaje a la de Dios como impersonal e irrepresentable (de modo semejante a la doctrina del *Brahma-Brahman* en el Vedanta y la expresada también en el *Bhagavad Gita*).

2 Las filiaciones posibles de algunos de estos nombres y las constelaciones semánticas que los acompañan son tan amplias que resultan casi imposibles de precisar. El "vacío" [*"le vide"*], el "desierto", el "centro" son *tropos* que Weil toma de sus lecturas de la teología negativa y de los místicos cristianos: se hallan por ejemplo en J. Böhme, M. Ekhart y A. Silesius por igual. Por ejemplo, dice Eckhart: "En todo lo creado no hay ninguna verdad. Hay una cosa que se halla por encima del ser creado [...] Ella es una tierra extraña y un desierto, y antes de tener un nombre es innominable, y antes de ser conocida es desconocida" (*Tratados y Sermones*, Barcelona, Edhasa, 1983, pp. 511, 512). El *sans-nom-ni-forme* que Weil asocia frecuentemente en su reflexión a la *non-lecture* remite a la tradición Vedanta del pensamiento hindú para la cual toda manifestación individual está definida por el par nombre-forma (*nama-rupa*). Más allá de lo individual, limitado y determinado está el *Brahma* como unidad primera, y aun un *Brahman* superior que es impersonal e incualificado (*nir-guna*). Por su parte, las nociones de *au-delà* (respecto de la experiencia) y *surnaturel* (como diferente de la naturaleza), de evidente inspiración en la dialéctica trascendental kantiana, son de importancia también en la filosofía de Lachelier (que Weil conocía por Alain), quien define el "estado de conciencia religioso", ámbito de la libertad, remitiéndose a la obra de Kant *La Religión en los límites de la Razón* en términos de "la afirmación, por la fe y el amor, de algo *más allá de la naturaleza*", "el esfuerzo de un espíritu que se quiere y se siente [...] *radicalmente heterogéneo a todo lo que en él viene de la naturaleza y constituye su naturaleza*", "un arrancamiento del grupo tanto como de la naturaleza" (cit. por H. Duméry, *Philosophie de la Religion I*, Paris, Presses Universitaires de France, 1957, p. 278). Lo religioso elude así

teseopress.com

el ámbito de los hechos, los cuales se someten a una determinación científica causal, de donde deriva la reacción de Lachelier contra la explicación sociologista de Durkheim (representada en la discusión sostenida por ambos filósofos en una sesión de la "Societé française de philosophie" (feb. de 1913); cf. J. Baruzi, *Philosophes et savants français du XXe siècle. T. III,* Paris, L. Félix Alcan, 1926, pp. 103-111). Lachelier se refirió al objeto de la conciencia religiosa como *au-delà* para evitar todo antropomorfismo y cualquier concepción personalista. El "más allá" no puede ser determinado "por el solo esfuerzo de nuestra razón", es decir por medio de "caracteres suministrados por nuestra experiencia, y por consecuencia tomados de la naturaleza, puesto que es ante todo, y por hipótesis, la negación misma de la naturaleza" (cit. en Duméry, ibid., p. 286). De esta manera se expresa la imposibilidad de naturalizar lo sobrenatural y se conservan, según Lachelier, los límites kantianos de la razón pura.

3 M. Blanchot, "La afirmación. El deseo, la desgracia" en *El diálogo inconcluso*, España, Monte Avila, 1970, pp. 202, 203.

4 S. Weil, "La personnalité humaine ...", ibid., p. 25.

5 El hecho de que el todos los sentidos leídos sean bienes relativos y el Bien absoluto esté más allá de la experiencia es problemático para Weil no sólo porque impide precisar un criterio para medir el valor del las acciones y de los bienes unos con otros, sino también porque, siendo los bienes relativos móviles para la acción, el Bien trascendente no parece poder tornarse móvil sin ser degradado y falseado. Expresado en la terminología de "dinamismo energético" que usa Weil en sus últimos cuadernos: no se explica cómo el vacío podría proporcionar energía para la acción de modo semejante a como lo hacen los bienes relativos.

6 S. Weil, *Carta a un religioso*, Buenos Aires, Sudamericana, 1954, p. 37.

7 L. Wittgenstein, *Conferencia sobre Etica*, Barcelona, Paidós, 1989, p. 37.

8 S. Weil, "A propos de la théorie pythagoricienne" en op. cit., p. 121.

9 La armonía que define a la amistad era entre los pitagóricos "el pensamiento común de quienes piensan separados". Cf. S. Weil, ibid, pp. 127 y ss.

10 P. Winch, ibid., p. 156.

11 Cit. por P. Winch, ibid., p. 122.

12 S. Weil, ibid., p. 137.

13 S. Weil, "Formas del amor implícito de Dios", en *Espera de Dios*, Buenos Aires, Sudamericana, 1954, p.129.

14 S. Weil, "A propos de ....", ibid., p. 137, 138.

15 Ibid., p. 169.

16 L. Wittgenstein, ibid., p. 417.

17 Idem.

18 Cit. por P. Winch, ibid., p.

19 L. Wittgenstein, ibid., p. 419. Toda lectura (toda experiencia) provee un modelo del misterio de la peculiar "experiencia mediadora" o experiencia de significado profundo (ética, estética, etc.) que transparenta el más allá de la experiencia. Sin embargo, la "experiencia mediadora" es singular en cuanto consiste en leer lo esencialmente ilegible, es una experiencia de la contradicción que encierra un misterio, un plus de sentido que se sustrae a la aprehensión. Weil expresa esto mismo tomando un ejemplo similar al de Wittgenstein: leer a una persona a través de sus comportamientos corpora-

teseopress.com

les es semejante pero a la vez distinto de la particular lectura de lo sobrenatural, por ejemplo, en el sacramento: "La presencia de Cristo en la hostia no es un hecho de la misma manera que la presencia de mi amigo Pablo en el cuerpo de Pablo es un hecho; de otro modo no sería sobrenatural (Uno y otro son por lo demás igualmente incomprensibles -pero no de la misma manera)" (*OC VI 2*, p. 338).

20 1 Juan 4:12.

21 El que una geometría de la experiencia provea un medio proporcional con lo trascendente a la experiencia significa, en términos de "intensidad significativa", que inviste a un elemento de la experiencia de un plus de sentido, lo carga de "significado profundo", lo cual explica que en términos de "intensidad significativa" la geometría aparezca como opuesta al álgebra, contraste al que Weil apela al referirse a la geometría como búsqueda de la mediación: "Que el apego [de los griegos] a la geometría ha sido de naturaleza religiosa es visible [..] por el hecho de que [...] hasta Diofante, autor de decadencia, no conocieron el álgebra. Los babilonios, cerca de dos mil años antes de la era cristiana, tenían un álgebra con coeficientes numéricos de segundo y aun de tercer y cuarto grado. [...] [Los griegos] no han querido [desarrollarlo]" (S. Weil, *Intuitions pré-chrétiennes*, ibid., p. 124, 125).

22 Weil se refiere especialmente a *eros* como *metaxú* en el *Banquete* 202 *d*: "El Amor ... es un gran 'daimon' y lo que es 'daimon' es intermediario entre Dios y el hombre ... estando en el medio de uno y de otro, él llena la distancia de modo que el todo se vuelva a ligar a sí mismo" (traducimos de la traducción de Weil *en Intuitions Pré-Chrétiennes*, ibid., p. 117).

23 S. Weil, ibid., p. 123.

24 Evangelio de Juan 17:11; 17:18; 10:14; 15:9.

25 Cf. especialmente Alain, *81 chapitres sur l' esprit et les passions*, libro II, cap. IV, "De l' analogie et de la ressemblance".

26 S. Weil, *LP*, pp. 105, 106.

27 S. Weil, *LP*, p. 123.

28 Cit. por Weil, *LP*, p. 78.

29 S. Weil, *Cahier II*, cit. por B. C. Farron-Landry, "Lecture et non lecture chez Simone Weil"en *Cahiers Simone Weil*, III, 4, diciembre 1980, p. 242.

30 No se alude aquí a la "analogía" en relación con las "analogías de la experiencia" de la *KrV* (esto es, los principios puros del entendimiento correspondientes a la categoría de relación), sino en el sentido totalmente distinto en que Kant usa el término para referirse a un "procedimiento para pensar lo suprasensible" mediante el símbolo, tal como es desarrollado en pasajes de *Prolegómenos* (§58;§59), *Crítica del Juicio* (§59; §90), *Los progresos de la metafísica* y *La religión en los límites de la mera razón*. Sobre la analogía en Kant (en este segundo sentido) cf. Torreti, ibid., pp. 412, 413 y Mario Caimi, *La Metafísica de Kant*, Buenos Aires, Eudeba, 1989, pp. 79-83. En estos dos textos se basa esta breve caracterización de la noción.

31 I. Kant, *Prolegómenos*, Ed. Acad. IV, 357/358.

32 Si bien aquí privilegiamos la figura del símbolo que Weil utiliza en sus *Cahiers* (y así lo hacen también, por ejemplo, Miklos Vetö (en "Thèmes kantiens dans la pensée de Weil", *CSW*, VIII, 1) y Rolf Kühn (en "Le monde comme texte. ... ", ibid.) al exponer la teoría weiliana de la lectura como apuntando a una "*simbolización* de lo real") y la relacionamos con la del sacramento,

teseopress.com

tradicionalmente la teología los diferencia claramente y el énfasis en uno u otro constituye una piedra de toque que separa a la teología protestante y católica. Como expone R. Bultmann, "para el cristianismo primitivo el sacramento en ningún caso es un símbolo, sino una celebración que obra milagrosamente", de modo cercano a la magia (*Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca, Ed. Sígueme, p. 188). El símbolo sería en cambio una mera representación o conmemoración. Según esta matriz de pensamiento (que reproduce también el biólogo G. Bateson en su "teoría de los sacramentos" esbozada en *Metálogos* y *El temor de los ángeles.Una epistemología de lo sagrado*) el cumplimiento del sacramento comporta un misterio no elucidable, su significado no podría ser expuesto explícitamente y eso está ligado a su efectividad, mientras que el significado del símbolo es claro y explicitable conceptualmente. De tomar en cuenta esta distinción, debería decirse que Weil se está refiriendo específicamente al sacramento aun cuando hable en ocasiones del símbolo, y aun el símbolo en Kant tendría este valor de sacramento en cuanto apunta a algo no experienciable y no cognoscible. Weil utilizó en general ambos términos indistintamente (dando al símbolo el significado del sacramento), pero en una nota de sus *Cahiers* dejó claro que, de considerar el significado tradicional de ambas figuras, la del símbolo no era adecuada para representar la relación con lo sobrenatural: "Esta presencia de Cristo en la hostia no es un símbolo, pues un símbolo es la combinación de de una abstracción y una imagen; es algo representable por la inteligencia humana; no es sobrenatural. En esto los católicos tienen razón, no los protestantes" (*OC VI 2*, p. 338).

33 L. Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*, Barcelona, Paidós, 1989, p. 41.

34 Ibid., p. 43.

35 S. Weil, "Le langage-prison", en "La personnalité humaine ...", ibid, p. 25.

36 S. Weil, "A propos de la doctrine pythagoricienne", ibid., p. 124.

37 S. Weil, ibid., p. 171.

38 S. Weil, "Formas del amor implícito de Dios", en *Espera de Dios*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1954, pp. 122, 142.

39 S. Weil, *OC VI*, p. 106.

40 Un *koan* es un problema o acertijo verbal que un maestro *zen* da a un discípulo como objeto de meditación con la consigna de hallar su solución. El *koan* encierra una paradoja, una contradicción o un contrasentido que no tiene propiamente solución sino que serviría como medio para llevar la conciencia a una perspectiva más amplia en la que el problema se disuelve y no es más percibido como tal. Algunos de ellos tienen similitud con algunas sentencias de Jesús, tales como "Al que tiene se le dará más; pero al que no tiene aun lo que tiene le será quitado", que se lee en Mateo. Basho, un conocido maestro *zen*, proponía como *koan*: "Si tenéis bastón yo os daré uno; si no tenéis bastón, os lo quitaré" (cf. D. J. Vogelmann, *El Zen y la Crisis del Hombre*, Buenos Aires, Paidós, 1967, pp. 49 ss.).

41 Weil transcribió el *Tao Teh Ching* íntegramente en uno de sus cuadernos. De Lao Tsé cita en "A propósito de la doctrina pitagórica" esta sentencia que ella relaciona directamente con la noción del límite de la experiencia: "Le filet du ciel est bien large, mais nul ne peut passer au travers" (ibid., p. 141)

teseopress.com

("La red del cielo es extensa, sus mallas son largas y sin embargo nada se escapa a través de ellas" es la traducción de M. E. Valentié de la misma referencia que Weil vuelve a citar en *Raíces del Existir*, ibid., p. 259).

42 Simone Weil, "Réflexions à propos de la théorie des quanta" (1942), en *Sur la Science*, París, Gallimard, 1966, p. 195.

43 Simone Weil, "Notes écrites a Londres (1943)", en *La Connaissance Surnaturelle*, París, Gallimard, 1950.

44 Simone Weil, ibid., p. 20.

45 "La verdad es siempre experimental" (S. Weil, *La Connaissance Surnaturelle*, ibid., p. 305); "La realidad no puede ser conocida sino por medio de contacto" (ibid., p. 53). Aunque Weil reserva un lugar originario a la experiencia como esencialmente corporal, antepredicativa y preconceptual también podría pensarse, a partir de algunos de sus escritos, que el pensamiento y el lenguaje pueden constituir o al menos propiciar experiencias en sentido íntegro, aun corporal, del sentido y de la verdad. Así se refería ya Weil en el "Essai ...." a la lectora de la carta que sentía el golpe del sentido leído en el estómago, en su rostro, etc., lo cual no es simplemente una metáfora. Weil afirma también que una de las más profundas "experiencias de la verdad" le aconteció mientras recitaba un poema ("Love", de George Herbert). "Lo bello [lo cual seguramente incluye obras literarias o poéticas] es la prueba *experimental* de que la encarnación es posible" (*Cahier III*, ibid., pp. 57-58; el subr. es nuestro). El cuerpo como sujeto originario de la experiencia del sentido no es, por otra parte, lo otro del espíritu, sino que más bien debería ser comprendido como una especie de fuente común anterior a lo corporal y lo espiritual en el sentido corriente, un "cuerpo que sabe" o una "inteligencia encarnada".

46 S. Weil, *Simone Weil. Profesión de Fe. Antología Crítica*, ibid., p. 127.

47 S. Weil, *Cahier*, p. 167, cit. por S. M. de J. Valls, *Simone Weil. Profesión de fe. Antología crítica*, México D. F., U.N.A.M., 1990, p. 132.

teseopress.com

22

Consecuencias del modelo weiliano de la mediación respecto de las culturas y las instituciones históricas humanas

Existen para Weil, entonces, ciertas experiencias peculiares que ofician de mediación entre la multiplicidad relativa de lecturas y el más allá de la lectura, según la lógica del "medio proporcional" dispuesto por una "geometría de la experiencia". Es posible preguntarse en qué sentido esta figura de la mediación con la que Weil responde al problema de la inconmensurabilidad de lo múltiple y lo uno, lo relativo y lo absoluto, provee a la vez la posibilidad de coordinar o armonizar las diversas lecturas inconmensurables entre sí, ya que, como se observó, ambas dimensiones del problema de la inconmensurabilidad se coimplican. Si bien esto no constituye un "criterio" para "medir" las lecturas entre sí, la figura weiliana de la mediación provee un particular modo de coordinar las lecturas inconmensurables manteniendo lo que tienen de diverso y particular. Ya que el planteamiento del problema de la diversidad inconmensurable de las lecturas conlleva implícitamente la referencia a la unidad del más allá de la lectura, podrían representarse gráficamente las diversas lecturas como diversos segmentos que confluyen en un mismo punto-eje, el "centro vacío" de Weil. Se tendría entonces la posibilidad de marcar en cada uno de los diversos segmentos un punto a igual distancia del centro, conformando la conjunción de los puntos un círculo). Esto significa que deberían existir ciertas lecturas "mediadoras" que conservando su diversidad (su pertenencia a segmentos

diferentes) son igualmente valiosas o están igualmente cercanas de la verdad (el centro vacío). Del mismo modo, dos personas encerradas en celdas cercanas pueden tener desde su ventana acceso a una perspectiva muy distinta del mismo objeto. Esta perspectiva limitada y relativa puede ser para cada uno el único modo en que tendrá acceso a la verdad del objeto y ambas son, en su diferencia, valiosas y verdaderas. Weil sugerirá que, ya que no es posible acceder a la verdad sin la mediación de una "ventana", es decir, desde una perspectiva, es posible beneficiarse del cambio de perspectiva, lo cual explica el gran interés que mostró en sus últimos años por el folklore, religiones, mitos y en general tradiciones culturales diversas, lejanas en el tiempo y en el espacio (orientales, americanas, etc.).

Del mismo modo que la totalidad de la experiencia humana está naturalmente signada por la inconmensurabilidad, la diversidad y la relatividad, así también es una posibilidad propia de lo humano el gesto simbólico de trascender la experiencia, del cual se encuentran testimonios en el arte, la justicia, la religiosidad y el saber de todos los tiempos en todos los sitios: "La cronología no puede tener un papel determinante en una relación entre Dios y el hombre, relación en la que uno de los dos términos es eterno".[1] Esta formulación excluye evidentemente cualquier idea de progreso o de direccionalidad histórica. Si en la visión cristiana, por ejemplo, la encarnación es el hito único en que la Verdad aparece en forma humana e histórica imprimiendo al tiempo un sentido irreversible en pos de un fin de la historia (*parousia*), la visión de Weil implica que Cristo (quien es la imagen del *metaxú*) es idéntico a todas las apariciones de la Verdad en todas las culturas y todas las épocas. En este sentido resulta muy clara en su contenido aunque quizá desconcertante en su intención la carta que Weil envía a un sacerdote católico manifestándole sus vacilaciones ante la idea del bautismo. Weil demanda de aquél, según dice al comenzar la carta, una respuesta definida acerca de la compatibilidad o incompatibilidad de sus opiniones con el

hecho de pertenecer a la Iglesia. Las sesenta páginas que siguen no dejan lugar a dudas respecto de la posible respuesta de un sacerdote: además de desarrollar una crítica demoledora de la historia de la institución eclesiástica, Weil sostiene que "Melquisedec era ya una Encarnación del Verbo. [...] No es seguro que el Verbo no haya tenido encarnaciones anteriores a Jesús, y que Osiris en Egipto, Krishna en la India, no se hayan contado entre ellas".[2]

Una vez abandonada toda idea de teleología histórica es posible reconocer, entonces, que el mismo sentido revelado por los símbolos de una religión como la cristiana, en tanto sea verdadero, debe haber tenido posibilidades de expresión en una gran diversidad de otras religiones y mitos, incluso pre-cristianos y paganos. Los muy diferentes mitos e historias acerca de la creación, por ejemplo, "son diversos reflejos de una verdad única intraducible en palabras humanas. Se la puede presentir a través de uno de esos reflejos. Se la presiente mejor a través de varios".[3] Weil está de este modo afirmando dos cosas simultáneamente: ninguna de estas expresiones se identifica con la verdad, la cual propiamente permanece siempre "intraducible" más allá de la experiencia humana , pero a la vez no tenemos atisbos de la verdad más que por medio de alguna de estas expresiones, cuan diversas y relativas sean. Cualquier doctrina, aún si fuera la más perfecta, debería ser vista como un "velo" o "reflejo", escribe Weil tomando una metáfora de los místicos: no como si fuera la verdad, sino como algo detrás de lo cual se encuentra la verdad.[4] En última instancia, ni siquiera la referencia a la divinidad es indispensable para el contacto con la verdad que la auténtica religión refleja. En ciertos casos el ateísmo puede ser más religioso que la fe. La acción ética, la atención a la belleza, las formas del conocimiento o cierta condición de la "mirada" pueden constituir por sí mismos la religión y el sacramento.[5]

La concepción weiliana de la trascendencia de la Verdad respecto de la experiencia es la que funda a la vez la tolerancia de Weil frente a la diversidad humana y el

teseopress.com

rechazo tanto de la escatología tradicional cristiana como de su secularización en las filosofías de la historia. El dogma del progreso "deshonra al bien al hacerlo asunto de este mundo".

> "La superstición moderna del progreso es un subproducto de la mentira por la cual se hizo del cristianismo la religión romana oficial; está ligado a la destrucción de los tesoros espirituales de los países conquistados por Roma, a la ocultación de la perfecta continuidad de estos tesoros y el cristianismo, a una concepción histórica de la redención que ha hecho de ella una operación temporal y no eterna. Más tarde la idea de progreso se hizo laica; ahora es el veneno de nuestra época".[6]

En consonancia con estas ideas Weil considera que doctrinas cristianas tradicionales como las de la creación y el juicio final encierran una verdad valiosa, pero sólo si son interpretadas en un sentido no histórico: la creación no es el principio de la historia sino que "sucede a cada instante", mientras que el juicio final no es el fin de la historia porque "la recompensa del bien consiste en el hecho de ser bueno, el castigo del malo en el hecho de ser malo, y son una recompensa y un castigo *automáticos*".[7] Es en este contexto que habría que situar en parte las distancias de Weil respecto del marxismo. Por un lado, es necesario para Weil integrar a la empresa crítica de Descartes y de Kant el aporte de Marx, quien al poner "cabeza arriba" la dialéctica hegeliana del Espíritu a través de su método materialista ha introducido la sospecha de una determinación económica, social y material del conocimiento. Pero aún es necesario para Weil, en un supremo anacronismo, volver a Platón contra Marx: la trascendencia platónica del Bien es el correctivo necesario del optimismo marxista, heredado de Hegel, y su confianza en una segura realización histórica de este Bien. El pesimismo weiliano respecto de la historia y la sociedad humana se proclama heredero de aquel que tiñe el final del libro IX de la *Politeía.*[8] Sin embargo, sólo puede

considerarse pesimismo por contraste con las doctrinas del progreso que critica: no se trata, inversamente, de que la historia esté orientada hacia o librada al mal puesto que existen en ella misma diversas expresiones del más allá de la historia. Como ha visto E. Gabellieri, "si hay un 'dualismo weiliano' debe ser concebido, no como una oposición entre el Bien eterno y la historia, sino como la oposición, en el 'corazón de la historia', entre 'lo que' en ella 'es reflejo de la eternidad' y 'lo que en ella es rechazo del Bien eterno'".[9] Según este autor, Weil observa la historia humana como la imbricación de "la historia de la fuerza" y "la historia de la gracia", siendo la primera la más visible y la segunda escondida y prácticamente ignorada.[10]

Los mismos criterios con que Weil juzga la diversidad de religiones auténticas pueden aplicarse a la diversidad de filosofías auténticas: negación de todo progreso, trascendencia de la verdad y simultánea valoración de la necesaria diversidad de expresiones de esta verdad: "Siempre se ha filosofado, y existe una tradición filosófica que es tan antigua probablemente como la humanidad y que [...] durará tanto como ella. [...] De que ella sea siempre la misma, no se sigue que sea inútil repetirla; al contrario, en cada época, en cada país, es deseable que sea transpuesta".[11] La trascendencia absoluta de la verdad respecto del pensamiento implica a la vez que ninguna filosofía puede expresar de manera absoluta la verdad, pero la verdad no aparece esbozada para nosotros más que epocal y culturalmente, al ser transpuesta en una u otra filosofía. Al pensamiento se le exige entonces, a la vez, el máximo esfuerzo de búsqueda y precisión puesto que la verdad no tendrá expresión fuera de él, pero a la vez la reserva de no creer nunca haberse adueñado de la verdad: "Considero que cierta suspensión del juicio con respecto a todos los pensamientos, cualesquiera sean, sin excepción, constituye la virtud de la humildad en el plano de la inteligencia".[12] El concepto de una tradición filosófica verdadera "eterna de derecho y antigua de hecho" acompañó a Weil desde sus primeros escritos, en los que se percibía

la influencia de su maestro. El que la "verdadera filosofía", aquella que enraizaría en lo más concreto de la existencia, ya haya sido pronunciada por los grandes pensadores del pasado y sólo necesite ser meditada una y otra vez sin cesar, era una idea que Alain había hecho propia al referirse en diversas ocasiones a la "véritable philosophie", "la grande philosophie", o "la philosophie commune" (idea que es posible rastrear también en Lagneau, maestro de Alain, tanto como en Ravaisson, maestro de Lagneau). Esta idea era solidaria del antihistoricismo alainiano y de su noción de "étages", por la que ninguna forma histórica aparece definitivamente superada (contrapuesta a la de "étapes", propia de León Brunschvicg, también profesor de Weil y director de su Memoria de Licenciatura sobre Descartes). S. Pétrement se ha referido a este punto al analizar las relaciones entre el pensamiento "percepcionista" de Alain y Lagneau y la fenomenología alemana, proveyendo a la vez una clave del contraste que en este sentido podría establecerse entre la visión propia de Weil y la de Husserl:

> "Para Husserl los filósofos del pasado, si bien algunos de ellos han entrevisto verdades importantes, no han acertado a fundar sobre una base sólida el conjunto de verdades apodícticas que debe constituir la filosofía; él pensaba que tal conjunto de verdades podría finalmente ser establecido gracias al método fenomenológico; en tanto que para Lagneau y Alain [al igual que para Weil], la verdad filosófica ha sido conocida por los más grandes filósofos del pasado en igual medida en que podrá ser posible siempre que sea conocida".[13]

Las reflexiones de Weil sobre la diversidad histórica y cultural de las instituciones políticas pueden servir para elucidar aún más la cuestión de la relación entre diversidad y unidad, relatividad y verdad en la historia.

> "Las formas y expresiones del consentimiento [i. e., de la justicia o el bien] varían mucho en diferentes tradiciones y medios. Así una sociedad de hombres más libres de lo que

teseopress.com

> somos nosotros, si es muy diferente de la nuestra, puede parecernos despótica en nuestra ignorancia.[...] Un rey puede ser legítimo. Así también lo puede ser una dirección parlamentaria de gobierno. Un rey puede ser ilegítimo; también una dirección parlamentaria de gobierno.[...] [Las instituciones políticas] son análogas a las cartas de amor, el intercambio de anillos y otras prendas entre amantes. En algunos círculos una mujer no se consideraría a sí misma como realmente casada si no usara un anillo de oro. Por supuesto el lazo conyugal no consiste en el anillo. Pero igualmente es necesario para una mujer que siente de ese modo usar el anillo".[14]

Puede verse nuevamente el doble movimiento simultáneo del razonamiento de Weil. Este consiste, por un lado, en extender hasta el máximo la arbitrariedad y la relatividad de lo humano al punto que lo que hay más allá de ésto es nada, lo no-experienciable. Por otro lado, al haber "tachado" el ámbito de lo trascendente como inaccesible por sí mismo, lo ínfimo y arbitrario de todo gesto humano se carga de un "sentido profundo" y se vuelve en su fragilidad y miseria una revelación, la única posible, de lo absolutamente trascendente. Ciertas experiencias son vividas de ese modo como una conmovedora superposición de lo sublime en lo ínfimo, de lo maravilloso en lo cotidiano o de lo divino en lo humano.[15] Puede verse una imagen patente de esta necesidad o universalidad que inviste a una convención social arbitraria y particular en un conocido suceso de la vida de I. Kant que ilumina plásticamente esta concepción weiliana:

> "Nueve días antes de su muerte, recibió Immanuel Kant la visita del médico de cabecera. Enfermo, caduco y casi ciego, se incorporó del asiento y permaneció de pie, temblando de debilidad y murmurando a la vez algunas palabras ininteligibles. Tras unos instantes, su fiel compañero comprendió que no se volvería a sentar hasta que él mismo lo hiciera. Sólo entonces toleró Kant que lo acompañaran hasta el sillón que ocupaba. Una vez restablecido, dijo esta frase: 'Das Gefühl für Humanität hat mich noch nicht verlassen' ['No

teseopress.com

> me ha abandonado aún el sentimiento de la humanidad']. Ambos se sintieron tan conmovidos que a punto estuvieron de echarse a llorar".[16]

El hecho de que la verdad y el bien estén siempre más allá de la experiencia no significa que sólo reste abandonarse a una comodidad relativista o aún escéptica. El relativismo y el escepticismo se integran en el planteo weiliano de la cuestión de la inconmensurabilidad sólo en la medida en que representan, por un lado, una apertura a la diversidad de *expresiones* de la verdad *inexpresable* y, por otro, una crítica a cualquier institución, religión o saber que se pretenda absoluta y única expresión de la verdad, pero son rechazados en la medida en que representen una mera aceptación acrítica de lo dado. Afirmar la exclusión definitiva del bien y la verdad de nuestra experiencia directa significa la necesidad de una crítica constante de nuestras instituciones, saberes y motivaciones, que tienden naturalmente a aparecer por la lógica propia de la lectura como únicos, absolutos y definitivos. Pero significa a la vez una necesidad de acción y de pensamiento constructivos, porque la verdad y el bien no constituyen una futura experiencia más allá de la experiencia sino que solamente esperan el siempre incompleto gesto humano que, señalando más allá, les dan existencia entre nosotros: "Siempre lo eterno exige al espíritu humano un verdadero esfuerzo de invención".[17]

Notas

1 S. Weil, *Carta a un religioso*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1954, p. 13.

2 S. Weil, ibid., p. 14. Más adelante agregará, entre otros, los nombres de Noé, Prometeo, Dioniso, Apolo, Hermes y Pan. Del mismo modo que las diversas religiones, también las diversas morales auténticas son expresiones del bien trascendente: "Así como las fluctuaciones de la moral según los tiempos y los países son evidentes también es evidente que la moral que procede directamente de la mística es una, idéntica, inalterable. Esto se puede verifi-

teseopress.com

car considerando Egipto, Grecia, China, India, el budismo, la tradición musulmana, el cristianismo y el folklore de todos los países. Esta moral es inalterable porque es un reflejo del bien absoluto que se sitúa fuera de este mundo" (*Opresión y Libertad*, ibid, p. 188).

3 Ibid., p. 49. Wittgenstein otorgaba el mismo valor alegórico de señalar algo más allá de la experiencia al sentimiento de asombro ante la existencia del mundo que se expresa en lenguaje religioso como "Dios creó al mundo".

4 S. Weil, ibid., p. 28.

5 Esto resulta, en última instancia, de la identificación de Dios, el Bien, la Verdad y la Belleza en el ámbito de lo trascendente. También Wittgenstein afirma: "Cuando algo es bueno, también es divino. Extrañamente así se resume mi ética" (*Aforismos. Cultura y Valor*, ibid., p. 34).

6 S. Weil, *Raíces del Existir*, Buenos Aires, Sudamericana, 1954, pp. 228-229. El proceso decimonónico de secularización e historicización del Reino de Dios, desplazamiento antimetafísico que de diversos modos lo sitúa en un futuro terrenal al que conduciría inexorablemente la evolución de la humanidad, ha sido puesto de relieve, por ejemplo, por los análisis de Karl Löwith en *El sentido de la historia.*

7 S. Weil, "Dios en Platón", ibid., p. 73.

8 "- [...] Quieres decir que sólo ha de ser en la ciudad que veníamos fundando, la cual no existe más que en nuestros razonamientos, pues no creo que se dé en lugar alguno de la tierra. / - Pero quizá [...] haya en el cielo un modelo para ella para el que quiera mirarlo y fundar conforme a él su ciudad interior [...] ; sólo en esa ciudad actuará y en ninguna más" (Platón, *La República*, ibid., pp. 504-505).

9 Emmanuel Gabellieri, "Le sens de l' historicité chez Simone Weil", en *Cahiers Simone Weil*, VIII, 3, 1985, pp. 271-272.

10 Con esto alude Weil aun a civilizaciones enteras olvidadas y tesoros culturales perdidos definitivamente. Esto es así porque "los vencidos escapan a la atención [...], desaparecen, no son nada. [...] Dada la naturaleza de las cosas, los documentos emanan siempre de los vencedores. Así la historia no es más que una compilación de las declaraciones realizadas por los asesinos acerca de sus víctimas y de ellos mismos" (S. Weil, *Raíces del Existir*, ibid., pp. 222-225). Igualmente representativa de la visión de Weil de la historia es esta referencia a Hitler, escrita en medio de la guerra: "Se habla de castigar a Hitler. Pero no puede castigársele. Deseaba una sola cosa, y la tiene: pasar a la historia [...]. También para este idólatra de la historia todo lo que es historia es un bien [..]. El único castigo capaz de alcanzar a Hitler y de apartar de su ejemplo a los niños sedientos de grandeza en los siglos futuros, es una transformación tan total del sentido de la grandeza que lo excluya" (Ibid., pp. 226, 227). Poner las bases de una tal transformación era uno de los objetivos principales de la redacción de *L' Enracinement*.

11 S. Weil, *OC VI 1*, p. 175. Un concepto similar de unidad a través de la diversidad aparece en la caracterización heideggeriana de la filosofía: "La filosofía, desde Aristóteles a Nietzsche, precisamente sobre la base de estos cambios y a través de ellos, sigue siendo la misma. Pues las transformaciones son la garantía para el parentesco en lo mismo (*Das Selbe*)" (M. Heidegger,

teseopress.com

Qué es eso de filosofía, (trad. de A. Carpio), Buenos Aires, Sur, 1960, p. 35). S. Weil, sin embargo, excluiría especialmente a las dos filosofías nombradas por Heidegger de su concepción de "filosofía auténtica".

12 S. Weil, *Carta a un religioso*, ibid., p. 9.

13 Simone Pétrement, "Remarques sur Lagneau, Alain et la philosophie allemande contemporaine", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, No. 1, 1970, pp. 292-300.

14 S. Weil, "Luttons-nous pour la justice?", en *Ecrits de Londres*, cit. por P. Winch, ibid., p. 186.

15 Podría decirse: "experiencias que se viven bizqueando", sin que eso lleve a una identificación del concepto de Weil con el filósofo a quien se aplicó la metáfora.

16 Cit. por E. Panofsky, *El significado en las artes visuales*, Madrid, Alianza, 1983, p. 17.

17 S. Weil, *Opresión y Libertad*, ibid., p. 196.

teseopress.com

23

Experiencia mística y lectura

Uno de los rasgos más inmediatamente asociados a la persona y el pensamiento de Simone Weil por biógrafos y exégetas es, sin duda, el misticismo.[1] Esto puede resultar paradójico si se recuerda que Weil se mostró extremadamente reservada respecto de las experiencias que podrían ser asociadas con el misticismo, guardándolas para sí misma durante años y mencionándolas sólo confidencialmente en dos cartas íntimas a dos de sus amigos hacia el fin de su vida. Sin embargo, es cierto que parte de su propio pensamiento se nutrió especialmente en sus últimos años no sólo del significado de estas experiencias personales sino de figuras teóricas inspiradas en una lectura cuidadosa de fuentes místicas de diversas tradiciones, desde Meister Eckhart, Angelus Silesius y San Juan de la Cruz hasta textos orientales estudiados en algunos casos en sus idiomas originales.[2] Su actitud respecto del "misticismo" en general no siempre fue favorable ni tan siquiera interesada. La respuesta a una pregunta formulada por un alumno acerca del misticismo en Grecia es representativa de su primera y cautelosa aproximación al tema hacia mediados de la década de 1930:

> "Hay personas que simplemente experimentan estados de éxtasis; hay otras que hacen de esos estados un objeto casi exclusivo de estudio, los describen, los clasifican, los provocan en la medida de lo posible. Es a los segundos a quienes generalmente se llama místicos [...]. En este segundo sentido, la mística se introdujo en la civilización helénica con los gnósticos y los neoplatónicos [...]. Es posible que anteriormente los griegos se hayan abstenido de este tipo de estudios

> voluntariamente, considerando que hay cosas que no es necesario formular, y extendiendo el secreto, para ciertas cosas, aún al diálogo del alma consigo misma. En ese caso ellos habrían tenido [...] toda la razón; yo admiro a santa Teresa, pero si ella no hubiera escrito nada merecería para mí mayor admiración".[3]

La carta continúa refiriéndose en términos más favorables a la mística como experiencia espontánea sustraída al discurso o al estudio metódico. Casi una década más adelante, uno o dos años antes de su muerte, escribirá una carta a su hermano sobre el mismo tema en un tono notablemente distinto:

> "¿Has leído a san Juan de la Cruz? Es en este momento mi principal ocupación. Me han dado también un texto sánscrito de la *Gîta*, transcripto en letras latinas. Son dos pensamientos extraordinariamente parecidos. La mística de todos los países es idéntica. Creo que Platón debe encuadrarse allí también y que tomaba a las matemáticas como objeto de contemplación mística".[4]

Su escrito acerca de "Dios en Platón" es sin duda uno de los que recogen en mayor medida la influencia de estas lecturas. Pasajes cuidadosamente elegidos de diversas obras de Platón (*República*, *Teeteto*, *Gorgias*, *Fedón*, *Fedro*, *Banquete*, *Timeo*) y especialmente el mito de la caverna son allí analizados e interpretados en clave mística: "Platón es un místico auténtico, y aun el padre de la mística occidental".[5]

Este reencuentro weiliano con el lenguaje de Platón que ahora le sirve para expresar las intuiciones que derivan de su experiencia mística fue descripto con cierta cautela por F. Castellana, quien sigue a su vez la intepretación de Bataille:

> "La experiencia de Weil es mística para Bataille en este sentido, es decir, vivida en su pureza como alternativa y remedio radical al cristianismo practicado, ya que precisamente la verdad cristiana puede tener cierto sentido sólo en esta

teseopress.com

> medida, en la 'noche oscura' del *vide* místico; pero Weil quiso comunicar su experiencia de por sí incomunicable, usando un aparato conceptual con categorías de la vieja moral que se superponen, conduciéndola hacia un pasado histórico, el mundo griego".[6]

Se trata de una crítica similar a aquella de Blanchot ya referida, es decir, la de que el vacío o el "siempre más allá" de la experiencia podría perder su radicalismo y su trascendencia al ser nombrado con nombres que remiten a tradiciones históricas organizadas como el cristianismo o la filosofía griega. El problema que está latente en tales críticas concierne en última instancia a la relación entre la experiencia mística, por un lado, y el lenguaje y los conceptos articulados por otro. Al intentar definir la experiencia mística William James desarrolla lo que llama el "conjunto místico" compuesto por cuatro características que servirían para identificar una experiencia tal, siendo la primera de ellas la "inefabilidad" a la que le siguen la "cualidad de conocimiento" (es decir, que estos estados aparecen a quienes los experimentan como "estados de penetración en la verdad insondables para el intelecto discursivo"), la "transitoriedad" y la "pasividad".[7] Las dos primeras de éstas se refieren a la relación -o más bien el hiato- entre la experiencia mística, el lenguaje y el pensamiento. Una tal experiencia parece ser vivenciada como portando sentido y aun conocimiento de modo absolutamente carente de palabras y conceptos, y sólo puede ser "traducida" a éstos posteriormente, con dificultad y nunca de manera adecuada. Así decía por ejemplo Teresa que "si me preguntáis cómo es posible que el alma pueda [...] entender que ha estado en Dios, si durante la unión no [....] puede entender nada, contesto que no lo ve entonces sino que lo ve claramente más tarde, cuando ha vuelto en sí".[8] Si la experiencia mística es propiamente no lingüística y no conceptual, puede ser luego traducida a uno u otro lenguaje o serie de conceptos que siempre serán esencialmente arbitrarios y relativos a una u otra tradición,

teseopress.com

la cristiana en el caso de Teresa. Esta peligrosa escisión entre la experiencia y el lenguaje es la que, según G. Scholem, da su función a las tradiciones místicas (sufíes, cristianas, cabalísticas, hindúes, etc.), en las que un indispensable maestro provee al aprendiz de un conjunto de categorías lingüísticas y conceptuales que le servirán para, *a posteriori*, dar forma (y una forma compartida por una comunidad) a una experiencia que carece propiamente de forma lingüística o conceptual.[9] De otro modo el místico subvertiría revolucionariamente las estructuras religiosas comunes al utilizarlas para expresar sus visiones o bien caería en el uso de una especie de lenguaje privado y no significativo, es decir, en expresiones semejantes a las propias de la locura.

Esta sustracción esencial de la experiencia mística respecto de toda categoría del lenguaje y del pensamiento, las cuales sólo se refieren a ella posteriormente organizándola de un modo siempre relativo y variable de acuerdo a las diversas tradiciones, se observa representada claramente en una interpretación cabalística del episodio de la entrega de los Diez Mandamientos narrada por G. Scholem. Según ésta, todo lo que le fue revelado al pueblo de Israel, todo lo que él escuchó, fue solamente el *álef*, el sonido inicial de la primer palabra del primer mandamiento (*Anojí*; "yo"). La consonante *álef* sólo representa en hebreo el movimiento inicial de la laringe que precede a una vocal al principio de una palabra. "Escuchar el álef -por tanto- no significa propiamente nada, representa la transición a cualquier lenguaje comprensible y en realidad no puede decirse de él que proporcione un contenido específico claramente delimitado". Se trata entonces de una revelación mística, que queda así definida en palabras de Scholem como "una revelación infinitamente dotada de significación en sí misma pero carente de un significado específico". Moisés solamente habría sido quien tradujo esta experiencia a un lenguaje humano, fundando así la autoridad religiosa: "Toda afirmación capaz de crear autoridad no sería, según esto, sino una interpretación humana -por muy alto y general que sea el valor que le

atribuyamos- de algo que la trasciende".[10] Weil tomó los términos y los conceptos con que dar forma y expresión a su experiencia especialmente de la tradición cristiana y lo hizo, posiblemente, por su contacto con el catolicismo popular propio de los trabajadores, pescadores y vendimieros con quienes compartió algunos años de su vida, pero eso no le impidió encontrar expresiones y conceptos igualmente valiosos en tradiciones muy diversas. Todas ellas se referirían de modos diferentes a una experiencia que por sí misma tiene sentido sin estar lingüística ni intelectualmente organizada, de modo que permite esta multiplicidad de expresiones e interpretaciones que se organiza en torno a un centro semántico vacío siempre trascendente.

Cierto grado de subversión lingüística que se muestra en contradicciones, paradojas e hipérboles es inherente a la expresión de la experiencia mística, y el lenguaje utilizado por Simone Weil en sus últimos escritos puede en este sentido ser considerado como un lenguaje místico. Tal como afirma B. Bergo remitiéndose a un historiador que ha estudiado profundamente la cuestión del lenguaje de la mística,

> "un lenguaje que dobla al lenguaje cotidiano y sus tiempos, que traza el *no lugar* en el que [...] la trascendencia emerge dentro de la inmanencia, es parte de lo que Michel de Certeau ha llamado el *modus loquendi* del misticismo. [...] El desafío es expresar una experiencia extraordinaria de la otredad en un lenguaje que semánticamente destruye la singularidad del evento, ubicándolo bajo los regímenes de la generalidad y de lo cotidiano".[11]

Según de Certeau la escritura mística acerca de Dios necesita violar convenciones semánticas y estilísticas, y "establece la primacía del significante sobre el significado"[12], lo cual se debería a que el significante "Dios", al no apuntar a una cosa concreta o un concepto ordenado, funciona como un "sistema abierto de referencia que apunta a una serie casi infinita de otras figuras, metáforas, imágenes".[13] Sin embargo, debería distinguirse esta peculiar y

subversiva dispersión mística del significante que acontece al disponerse éste en torno a Dios como centro vacío en constelaciones de *tropos*, de la dispersión del significante que resulta de un mero "girar como un *carrousel* en el aire" desprendido de cualquier centro, límite o suelo que le dé sentido.[14] Mientras que la primera es propia de un exceso de sentido que hace que la esfera del significante se enriquezca diversificando sus formas y recursos al máximo para lograr captar algo de aquel exceso y revelando misteriosamente en esta increíble multiplicidad una unidad profunda, en el segundo caso se trata solamente de un defecto de sentido. Mientras que la primera resulta del toparse con un límite, la segunda deriva de una ausencia de límite que sólo da lugar al esparcimiento de una infinita y vacía diseminación. Al tratar la cuestión de la intensidad significativa ya fueron referidas estas posibilidades, sólo que ahora puede observarse que la mínima intensidad significativa (es decir, la máxima fragmentación de la experiencia) resulta ser formalmente similar a la máxima intensidad (o la máxima síntesis) en cuanto para Weil el sentido pleno y único está más allá de la experiencia y es entonces en alguna medida el sinsentido. Pero la diferencia entre ambas posibilidades es profunda puesto que en el segundo caso la unidad del sentido, aun si aparece siempre como diferida, se transparenta aun en la máxima dispersión del significante, de modo que la ausencia de sentido es en ella a la vez la más fuerte presencia del sentido. Weil habla así de un silencio que no es mera ausencia de sonido sino una sensación más positiva que todo sonido: "El instante es inmóvil. Aun cuando se oigan ruidos, reina en todo el espacio un denso silencio que no es una ausencia de sonido sino un objeto positivo de sensación, más positivo que un sonido, la palabra secreta".[15]

Lo afirmado respecto del hiato entre la experiencia mística (a la vez muda y no articulada conceptualmente pero significativa), por un lado, y el lenguaje y el pensamiento por otro, podría aplicarse en líneas generales a la relación señalada por Weil entre toda experiencia en senti-

teseopress.com

do originario, el lenguaje y el pensamiento. Ya se observó que para Weil la experiencia más ordinaria es originariamente no lingüística ni conceptual pero significativa: es en sí misma la lectura de un sentido. Por eso podría decirse que la experiencia mística en tanto perfección de la experiencia o experiencia de máxima intensidad significativa oficia como modelo de toda experiencia, y potencia esta distancia originaria que es propia de toda experiencia respecto del lenguaje y el pensamiento como expresiones o formaciones derivadas que fundan su sentido en algo anterior a sí mismos. Así como la concepción de la experiencia ordinaria como lectura de un sentido fue antecedida históricamente por la concepción mística del mundo como texto donde se lee al Creador, también la concepción weiliana de la experiencia humana como lectura espeja las notas y los problemas que plantea la tematización de la experiencia mística.

Al leer las descripciones de Weil de sus experiencias puede observarse que estas vivencias de plena intensidad significativa no son vivencias directas del más allá de la experiencia, puesto que no puede haber experiencia del más allá de la experiencia más que mediante un "término mediador" perteneciente al dominio de la experiencia, el cual adquiere la propiedad de dejar traslucir algo que de todos modos lo trasciende. En este sentido E. B. Pérez ha marcado la diferencia entre la experiencia mística de Weil respecto, por ejemplo, del misticismo nietzscheano dionisíaco que podría expresar la sentencia: "¡Pasemos más allá de 'tí' y de 'mí'! ¡Sintamos cósmicamente!".[16] El misticismo weiliano no toma la forma de una fusión con el Todo porque la distancia entre lo humano y lo divino o entre el yo y lo Otro no se disuelve, y el *metaxú* sólo la hace patente: la experiencia mística es así descripta como una experiencia de contacto con la persona de Cristo, "un contacto real, de persona a persona, aquí abajo, entre un ser humano y Dios".[17] Tampoco se trata de un "retorno a la pura nada" puesto que si bien Weil narra que en tal experiencia no participaban los sentidos ni la imaginación, habla a la vez de "una sensación

teseopress.com

más positiva que cualquier sonido" y de una experiencia similar a la de un contacto personal y aun físico.[18] En la descripción que Weil hace de esta experiencia priman los aspectos anímicos y se alude a la corporalidad, dos claves de su descripción de toda experiencia como lectura de significaciones: "sentí únicamente a través del sufrimiento ['un intenso dolor físico', dice en una carta a J. Bousquet] la presencia de un amor análogo al que se lee en la sonrisa de un rostro amado".[19]

Existe en algunos de los últimos cuadernos de Weil una figura de difícil comprensión, sólo esbozada en indicaciones aisladas, relativa a una *non-lecture* entendida ya no en referencia al ámbito de lo trascendente a la experiencia sino como un ejercicio propuesto como medio para alcanzar un tipo de lectura mediadora o "simbólica". En este sentido escribe Simone Weil, por ejemplo: "Suspender el juicio: no leer. No leer. No hablar"; "No leer. Posible solamente en cortos instantes".[20] De acuerdo con Béatrice C. Farron-Landry toda la teoría weiliana de la experiencia como lectura apuntaría a esta posibilidad de la no-lectura como una especie de lectura directa del más allá de la lectura. Puesto que toda lectura es relativa y subjetiva, afirma esta intérprete, el yo lector sólo lee la verdad universalizándose y logra esto último por medio de la conversión o decreación: "La finalidad de la lectura es pues, en la perspectiva weiliana, la de aprender a no leer".[21] Agrega igualmente que "la no lectura no puede ser un estado constante. Corresponde a un estado psíquico particular que consiste precisamente en la ausencia de estados psíquicos particulares". Más adelante se abordarán con mayor detalle algunas de estas cuestiones mencionadas por la autora, tales como las de la decreación y el yo, pero en este punto puede observarse que si bien las indicaciones de Weil permiten diversas interpretaciones es claro que Weil no veía la posibilidad más perfecta de la experiencia en una especie de estado místico de anonadamiento. Se trataría en cambio de una lectura del más allá de la lectura mediada por un particular sentido

leído como símbolo de lo trascendente, y no estaría ligada directamente a la experiencia mística sino que experiencias de este tipo son también proporcionadas por la belleza, el trabajo o la relación ética con los otros. "No leer" consistiría en todo caso en "leer la no-lectura"[22], puesto que es válida para todo ser humano la regla de que "dejar de leer es imposible", como afirmaba Weil en el "Essai sur la notion de lecture". No se trata, escribe Weil, de pasar directamente a la no-perspectiva, sino que es necesario "elevarse por sobre las perspectivas por medio de la composición de perspectivas"[23], o también, por medio de la "superposición de lecturas". El sentido relativo leído nunca se anula para dejar paso al sentido absoluto sino que éste último sólo aparece esbozado en el primero. Esta lógica de la necesaria mediación es la que Weil ve claramente en juego en la doctrina enseñada por Krishna a Arjuna en el *Bhagavad-Guita*.[24] El planteamiento del problema y la solución de Krishna es un modelo del desarrollo de la cuestión en el mismo pensamiento weiliano. Arjuna toma conciencia en medio de una batalla de la violencia y la arbitrariedad de su acción y siente entonces que debería quizás renunciar a la lucha, es decir, renunciar a la acción. Esto sería comparable a haber observado la inconmensurabilidad y la arbitrariedad inherentes a toda lectura y creer en consecuencia que sólo se alcanzaría la verdad renunciando a la lectura, en una directa no-lectura. Pero Krishna le muestra a Arjuna que el ser humano no puede dejar de actuar (ni de leer, podría decirse) por lo cual abstenerse de la acción (o de la lectura) no sería más que otra forma de actuar (o de leer) tan relativa como toda acción (o lectura). Aun sería en cierto sentido peor que otras acciones o lecturas en la medida en que supone una mentira, una no aceptación o una ficticia huida de la realidad humana. La solución propuesta entonces en el *Bhagavad-Guita* será una "acción no-actuante" y, para Weil, una "lectura de la no-lectura", es decir, una acción o una lectura que no dejan totalmente atrás su relatividad, su particularidad y su arbitrariedad, pero que dejan traslucir, de

teseopress.com

modo semejante a una "superposición", el Bien y la Verdad que trascienden a toda acción y lectura. Weil pudo igualmente haber reencontrado el mismo concepto del *Guita* en su lectura de Meister Eckhart:

> "Pues, a aquel que ha de estar bien encaminado, le debe suceder una de dos cosas: o tiene que aprender a tomar y retener a Dios en las obras o debe dejar todas las obras. Pero, como el hombre en esta vida no puede estar sin actividades, ya que éstas pertenecen al ser-hombre, y se dan en múltiples formas, le hace falta aprender a poseer a su Dios en todas las cosas y no sentir impedimentos en ninguna obra ni lugar alguno".[25]

En un pasaje cercano al citado Eckhart describe este aprendizaje comparándolo precisamente, tal como lo hace Weil, con el aprender a leer o a escribir.

Notas

1 Recuérdense por ejemplo los títulos de algunos de los primeros libros más relevantes dedicados a estudiar su pensamiento, tales como *Simone Weil. Philosophe, historienne et mystique* o *Le mysticisme de S. Weil*.

2 Sus cuadernos testimonian también de sus estudios de sánscrito realizados con René Daumal. Los textos o doctrinas orientales más citados son relativos al hinduismo (*Bhagavad-Guita*, *Upanishads*), al taoísmo (*Tao Teh Ching*) y al *zen*.

3 S. Weil, *Sur la Science*, ibid., p. 233

4 Ibid., pp. 256, 257.

5 Simone Weil, "Dios en Platón", en *La Fuente Griega*, (trad.de M. E. Valentié), Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1961, pp. 72 ss.

6 F. Castellana, *Mistica e rivoluzione in S. Weil*, p. 118. Cit. por E. B. Pérez, *Simone Weil. La memoria de los oprimidos*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1992. El texto de Georges Bataille (citado por Castellana) en que el autor tematiza la experiencia mística de Weil es *La experiencia interior*, Madrid, Taurus, 1971.

7 William James, "El misticismo", en *Las variedades de la experiencia religiosa*, ibid., pp. 286 ss.

8 Cit. por W. James, ibid., p. 307.

9 G. Scholem, "La autoridad religiosa y la mística", en *La Cábala y su Simbolismo*, México D. F., Siglo XXI, 1986, pp. 4 -34.

10 G. Scholem, op. cit., pp. 33, 34.
11 Bettina Bergo, "The God of Abraham and the God of the Philosophers: A Reading of Emmanuel Lévinas's "Dieu et la Philosophie", en *Graduate Faculty Philosophy Journal*, (New School for Social Research), Vol. 16, No. 1, 1992, pp. 113-164.
12 Michel de Certeau, *Heterologies*, p. 97-99; cit. por B. Bergo, ibid., p. 128.
13 Ibid., p. 156.
14 La expresión es tomada por Simone Weil de Rosa Luxemburg. Weil la utiliza para aludir al absurdo no sólo del regimen capitalista sino de la condición humana en general, que consiste en reemplazar los fines por medios y perder de vista los fines: la vida se sacrifica así a cosas que son sólo medios para vivir mejor o, como dice Jan Patocka, "la vida se transforma en un medio en vistas de sí misma". Medios y fines corresponderían aquí a significantes y significados.
15 S. Weil, *Pensamientos desordenados acerca del amor a Dios*, ibid., p. 58.
16 Cit, por E. B. Pérez, op. cit., p. 142.
17 S. Weil, "Autobiografía espiritual", en *Espera de Dios*, Buenos Aires, Sudamericana, 1954, p. 34.
18 La referencia a la no participación de la imaginación se explica en tanto esta experiencia consiste en un contacto con "la Realidad" y en los escritos de madurez la imaginación, que en los primeros escritos tenía connotaciones ambiguas, es identificada en general llanamente como "la raíz del mal", el velo ilusorio de *Maya* del hinduismo, aquello que posterga el encuentro doloroso con la realidad colmando el "vacío" de lo real con sustitutos y medios que pasan por fines. Sin embargo, la imaginación aún conserva cierta "ambigüedad" en un sentido más preciso, puesto que la realidad sólo aparece por "superposición" y mediada por una experiencia siempre relativa, es decir, en cierto sentido, imaginaria. No se trata entonces de anular la imaginación sino de transformarla en mediación y rebajarla a su nivel de pasaje a lo trascendente: "Es necesario transformar realmente la imaginación en sí mismo. ¿Cómo lograrlo? La imaginación es algo real. En un sentido es la principal realidad. Pero en tanto que imaginación" (S. Weil, *OC VI 2*, p. 123).
19 S. Weil, ibid.
20 Cit. por B. C. Farron-Landry,"Lecture et non-lecture chez Simone Weil", en *Cahiers Simone Weil*, III, 4, 1980, p. 228.
21 B. C. Farron-Landry, ibid., pp. 225-240.
22 S. Weil, *Cahier I*, p. 102, cit. por B. C. Farron-Landry, p. 230.
23 S. Weil, *OC VI 2*, p. 339.
24 Una versión española de la traducción de Gandhi al inglés se encuentra en *El Bhagavad-Guita de acuerdo a Gandhi. Evangelio de la Acción Desinteresada*, Buenos Aires, Kier, 1980.
25 M. Eckhart, "Cómo el hombre debe ejecutar sus obras de la manera más sensata", en *Tratados y Sermones*, ibid., p. 100.

teseopress.com

24

Niveles correlativos del yo lector y del sentido leído. Dinámica creativa y decreativa

Si bien hasta este punto no se hizo alusión de modo directo a la concepción del sujeto implicada en la teoría weiliana de la lectura, fue mencionada la referencia de Weil a un "yo trascendental" de la lectura que se relaciona directamente con el sentido leído; se afirmó también que Weil habla de "niveles de lectura". Puesto que la lectura es una correlación inmediata de un lector con el sentido estos "niveles de lectura" comportan, cada uno de ellos, dos aspectos correlativos. A cada nivel correspondiente al sujeto lector sería correlativo un nivel de sentido leído. Puede pensarse también en una correlación entre una dimensión subjetiva o de "profundidad" y una objetiva o de "altura".[1] De este modo podría desarrollarse un modelo de las posibilidades propias de la lectura o de la experiencia desplegándose en dos direcciones simultáneas de manera espejada. Un nivel inicial corresponde a la experiencia ordinaria o "ingenua" del hombre en el mundo. La experiencia vivida como correlación de un "sujeto trascendental" con el sentido a la vez constituido y padecido implica, como ya se observó, un "elevarse al nivel de lectura". La teoría de la lectura revela entonces ciertas características o mecanismos de la experiencia de los que no somos concientes al estar sumergidos en la cotidianidad, aun cuando esta cotidianidad consiste justamente en leer sentidos.[2] Ahora bien, la experiencia como lectura se reveló como esencialmente relativa, fragmentada y diversa, y el

problema de la "inconmensurabilidad" aparecía correlativamente tanto en la dimensión subjetiva como objetiva. Existe una multiplicidad incomposible de sentidos leídos tanto como una multiplicidad incomposible de sujetos lectores, lo cual cuestiona no sólo la identidad "humana" al fragmentarla en múltiples identidades inconmensurables (culturales, políticas, etc.) sino también a la identidad personal misma. Esta inconmensurabilidad "interna" a la esfera de la lectura coimplica la inconmensurabilidad de la experiencia con un "afuera": la verdad o el sentido único. El más allá de la experiencia pone el límite de los niveles de lectura tanto en la dirección subjetiva como objetiva. Hasta este punto nos referimos a él en su dimensión objetiva como a lo sobrenatural, Dios (en sentido impersonal y negativo, como "*au delà*"), el vacío, etc. Pero igualmente descendiendo en la "profundidad" del yo de la lectura se halla este mismo límite que indica lo trascendente o la "parte sobrenatural del alma" que corresponde al nivel de lo divino. [3] Esto da lugar a las múltiples y muy diversas expresiones paradójicas de Weil respecto del "yo", tales como: "Yo soy todo. Pero ese 'yo' es Dios. Y no es un yo".[4] Este "yo que no es yo" se encuentra, sin embargo, descendiendo en la profundidad del yo, de tal modo que es en cierto sentido "más yo que yo mismo".

Antes de considerar los niveles intermedios ("mediadores") entre el yo lector y el yo que se identifica con Dios (o entre el sentido leído y el más allá de la lectura) debe observarse que este esquema no es estático sino que está animado por un movimiento que puede figurarse como centrífugo, es decir, dirigido hacia la plenitud del sentido, la verdad o lo sobrenatural. Más que explicar o dar razón de esta situación, Weil la refiere como la constatación o descripción de un hecho. Así como Merleau-Ponty escribirá que "estamos condenados al sentido", Weil afirma: "estamos constituidos por el movimiento hacia el Bien".[5] Si la lectura aparece por sí misma como relativa es porque ella misma se está midiendo con lo que la excede. La más ordinaria experiencia del sentido es vivida como un fragmento de una

experiencia más universal: ser humano es estar sometido al impulso nunca satisfecho de hacer sentido. Este dinamismo que relaciona lo natural y lo sobrenatural -en la dirección subjetiva, el yo natural con el yo como Dios y en la dirección objetiva el mundo leído con Dios-, está expresado en las nociones weilianas de "creación" y "decreación". La subjetividad lectora y el mundo leído son "creados". No se trata de introducir aquí un cierto principio dogmático, ya que términos tales como "creación", "gracia" y "Dios" no pueden circunscribirse en la reflexión de Weil al sentido que pudieran tener para una religión positiva.[6] Como escribe Weil en una carta a G. Kahn en 1942, sus cuadernos tratan en realidad, bajo la engañosa apariencia de "desarrollos azarosos sobre temas teológicos", cuestiones filosóficas relativas a la experiencia perceptiva.[7] La figura teórica de la "creación" debe así ser interpretada de un modo no dogmático ni clásico: así lo sugieren las indicaciones explícitas de Weil y su muy singular caracterización de la noción, y así también lo han notado comentaristas de tendencias tan disímiles como E. Gabellieri y P. Winch.[8] Escribe Weil:

> "La creación es de parte de Dios un acto, no de expansión de sí, sino de retraimiento, de renuncia. [...] Dios aceptó esta disminución. [...] En el acto creador se negó a sí mismo, como Cristo nos prescribió negarnos a nosotros mismos. Dios se negó por nosotros para darnos la posibilidad de negarnos por él. Esta respuesta, este eco, que depende de nosotros rechazar, es la única justificación posible de la locura amorosa del acto creador".[9]

Weil reemplaza aquella concepción de la creación que la entiende como el ejercicio del poder divino por otra en la que aparece como una renuncia al poder. Se trata de un auto-debilitamiento de Dios o una auto-disminución que hace ser a lo otro de sí mismo, acto cuyo sentido es solamente el amor por lo otro de sí mismo, una cierta bondad o generosidad primigenias. Este movimiento define a la vez

a lo creado como lo otro de Dios: el mundo es concebido así como el ámbito de la ausencia de Dios o el espacio que Dios deja al retirarse.

Rastrear los posibles orígenes y antecedentes de esta particular idea weiliana de creación en la historia del pensamiento filosófico y religioso, tal como se han propuesto hacer algunos comentadores, resulta una tarea inacabable.[10] En la filosofía "espiritualista" de Félix Ravaisson que Weil conoció por medio de Alain se halla un concepto muy similar de creación. Para Ravaisson toda la escala de la naturaleza está animada por un movimiento de atracción hacia el espíritu y aun sus aspectos más puramente materiales y mecánicos no son más que voluntad y conciencia adormecidas. Siendo necesario para Ravaisson dar razón del sustrato material que es animado por esta forma sin romper la continuidad con ella, desarrolla esta idea de creación basada en la generosidad o gracia inherente al espíritu, la cual exige que éste se auto-sacrifique para dar existencia a lo otro de sí mismo, la materia. Así describe Bergson este pasaje:

> "El Pensamiento infinito ha anulado algo de la plenitud de su ser, para extraer, por medio de una especie de despertar y de resurreción, todo lo que existe. [...] El universo visible nos es así presentado como el aspecto exterior de una realidad que, vista desde dentro y captada en sí misma, se nos aparece como un don gratuito, como un gran acto de liberalidad y de amor".[11]

Existe otro rasgo de la concepción de Weil que este paralelismo con Ravaisson permite hacer patente. En un sentido particular, la ontología o el ser de la naturaleza aparecen en la concepción de Ravaisson tanto como en la de Weil dinamizados o animados por la estética y en definitiva por la ética. Para Ravaisson el movimiento de generosidad primigenio es reproducido por lo creado: todo lo creado tiene una forma y la forma es el registro de un movimiento. Algo es más bello en cuanto su forma reproduce en mayor medida el movimiento de donación que le dio origen, es

decir, en cuanto tiene más "gracia" -dice Ravaisson aludiendo a la doble resonancia del término: el encanto de un movimiento y el acto dadivoso divino-. Leonardo Da Vinci había definido la belleza de este mismo modo, como "gracia fijada". En suma, el movimiento ético de donación divino es el origen de la belleza de lo creado y de su existencia misma: podría decirse así que para Ravaisson la ética funda la estética y la ontología. Al analizar el concepto weiliano de creación en "La nuit du don", E. Gabellieri ha observado no sólo la inspiración ravaissoniana de la noción sino también el que una jerarquía de fundamentación semejante a la recién referida opera en la filosofía de Weil. El autor comienza notando que la creación no es en Weil una historia sobre el origen de la historia, sino más bien una descripción posible del modo de ser *actual* de la subjetividad: la creación no es un hecho del pasado sino más bien algo que sucede "en cada instante", según la expresión misma de Weil.[12] El "ser-creado" es una característica básica de la estructura ontológica actual de la subjetividad tal como aparece a la reflexión, o más bien, es justamente el límite con que se topa el intento de dar cuenta de la subjetividad mediante una descripción meramente ontológica. Y habiendo observado que la creación significa para Weil una infinita de-posición consentida por amor, puede decirse que una subjetividad creada es una subjetividad que es, íntegramente, en el modo de la substitución o del "ser en lugar de".

Sólo se es en la medida en que otro no es: se es la ausencia del otro, y no sólo la mera ausencia sino el sacrificio del otro o la muerte del otro. El planteo de Weil podría inducir a pensar en una condena que recayera sobre el ser mismo, y aún más sobre esa "turgencia del ser" o esa "exageración existencial" que es el yo.[13] Weil habla así de "un pecado anterior a todo pecado": "yo no tengo una deuda -escribe-, yo soy una deuda".[14] El tono de estas frases puede recordar a la radicalidad de ciertas fórmulas lévinasianas, tales como aquella que se refiere a una "deuda inmemorial, anterior a toda deuda", o aquella otra sentencia de A. Camus según la

teseopress.com

cual "no es posible dar un solo paso sin matar". Lo que está en juego en tales formulaciones, afirma Gabellieri, no es una supuesta inherencia del mal respecto del ser sino solamente la visión de que la ontología no se sustrae al juicio de la ética. No se trata de una maldad necesaria del ser sino de la "no-neutralidad del ser"[15]: no se es primero y aparece luego la ética como una posibilidad de lo que ya es, sino que se es porque antes (en sentido lógico) hubo ya un acto ético, de lo cual resulta que el ser de lo creado está constitutivamente y "de cabo a rabo" llamado a devolver este lugar que no le es propio, continuando y completando el movimiento ético que le da origen. Que el ser es creado no significa entonces otra cosa más que la prioridad y la anterioridad del amor respecto del ser, y ese amor creador como tendencia a consentir la propia de-posición por lo otro de sí se perpetúa en lo creado bajo la forma de esta inquietud incesante del ser que Weil tematiza como tendencia a la *decreación.* En sus cuadernos Weil cita a Silesius, confirmando en este caso la filiación mística de esta noción. Del *Peregrino Querubínico* (s. XVII) Weil transcribe: "Dios mismo debe morir si quiere vivir por ti: ¿cómo piensas, sin morir, heredar su Vida?"[16] R. Kühn, por otro lado, ha rastreado la historia de este neologismo en el término alemán *Ent-werdung* utilizado por Eckhart.[17]

La decreación es claramente distinguida de la destrucción. La destrucción, "pasaje de lo creado a la nada", es sólo un *Ersatz* o una mala imitación de la decreación como "pasaje de lo creado a lo increado". La autodestrucción y la "agravación mórbida del sufrimiento" son sólo formas de perpetuar la ilusión, de aferrarse al yo creado y evitar la decreación.[18] La decreación supone un encuentro no exento de dolor con el vacío de lo Real que evita todo consuelo, mientras que al contrario, "a menudo puede hallarse un consuelo en una especie de agravación mórbida del sufrimiento".[19] Tampoco significa la decreación un "anonadamiento" (*anéantissement*) ni está ligada a la mera tristeza o a la mera angustia por sí mismas. Esto queda claramente

teseopress.com

expresado en una carta en que Weil contrasta su visión de la Grecia antigua con la de Nietzsche, por quien dice en esa misma carta sentir "una repulsión invencible y casi física". Escribe allí:

> "[Los griegos] tenían una concepción dolorosa de la existencia, como todos los que tienen los ojos abiertos; pero su dolor tenía un objeto; tenía un sentido *en relación* con la felicidad para la que el hombre está hecho, y de la cual lo privan las duras limitaciones de este mundo. Ellos no tenían ningún gusto por la desgracia [*malheur*], la catástrofe, el desequilibrio. En cambio en muchos modernos (notablemente en Nietzsche, creo) hay una tristeza ligada a la privación del sentido mismo de la felicidad; ellos necesitan anularse ["anonadarse" o "destruirse": *"ils ont besoin de s'anéantir"*). En mi visión, no hay ninguna angustia en los griegos. Eso es lo que hace que los ame".[20]

Como muestran sus primeros escritos, Weil tenía la intuición de una noción semejante a la de decreación desde mucho antes de que hubiera leído a los místicos y hubiera tenido experiencias religiosas. Posiblemente encontró en esas lecturas y experiencias un desarrollo o una expresión de pensamientos y sentimientos que ya le eran propios. En sus primeros escritos ya definía, por ejemplo, a la acción ética como renuncia por el otro y en las *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social* (1934) se lee que los hombres tienen la vocación de sacrificarse a lo otro de sí. El problema, tal como lo veía Weil en aquel texto, es que no se sacrifican a aquello a lo que deberían hacerlo, puesto que se sacrifican a medios en vez de hacerlo a fines:

> "Unas veces aparece la guerra en primer plano, otras, la búsqueda de la riqueza, otras, la producción; el mal es siempre el mismo. Los moralistas vulgares se quejan de que los hombres se guíen por su propio interés personal; ¡ojalá fuese así! El interés es un principio de acción egoísta, pero delimitado [...]. Por el contrario, la ley de todas las actividades que dominan la existencia social es [...] que cada uno sacrifique la vida

teseopress.com

> humana, la propia y la ajena, a cosas que sólo constituyen medios para vivir mejor. Este sacrificio asume distintas formas, pero todas se reducen a la cuestión del poder".[21]

Por un lado podría decirse que lo contrario de la decreación sería el egoísmo o la tendencia a permanecer en el propio ser. Pero dado que lo divino no es sólo el "más allá" del mundo sino el "más acá" del yo, también podría decirse igualmente que el verdadero egoísmo se identificaría con la decreación. Las contradicciones superficiales que pueden hallarse en las expresiones de Weil sobre este tema transparentan un sentido coherente. Según el segundo modo de ver la situación, el egoísmo entendido en su sentido negativo (como opuesto a la decreación) debería ser definido, de modo similar al de las *Réflexions...*, como un sacrificio a bienes relativos, a medios y no a fines. En términos de lectura, esto significaría que la tendencia de la experiencia hacia el sentido único y trascendente es rebajada y limitada a la esfera de los sentidos y bienes relativos, los cuales son puestos como falsos fines o falsos absolutos. En sus notas sobre la lectura Weil escribía:

> "El egoísta no se ama a sí mismo. Amarse a sí mismo, sólo el santo o el sabio lo logran. El egoísta es aquel que cree que su perspectiva propia es el mundo mismo y no una perspectiva, y concibe el bien de acuerdo a esta perspectiva. Así unos muebles comfortables, una mesa bien guarnecida a su lado, le parecen bienes absolutos a los que todo debe subordinarse. Pero esos bienes son siempre otra cosa que él mismo".[22]

El egoísta en el sentido ordinario del término, entonces, no se ama a sí mismo sino que se sacrifica por cosas de valor relativo. Lo que Weil afirma en este párrafo acerca del "santo" o del "sabio" como únicos capaces de amarse a sí mismos es lo que dirá luego acerca de Dios mismo, lo que se explica al considerar que aquellas son figuras de la "parte sobrenatural" del yo que se identifica con Dios. Sólo desde el punto de vista de Dios el sacrificio a lo otro de sí

(la creación) es en realidad amor a sí mismo. Dios necesita salir de sí para poder amarse: en la creación, dice Weil, "Dios testimonia delante de Dios que ama a Dios".[23] En un cuaderno se encuentra otra expresión sólo superficialmente paradójica de la relación entre Dios y el yo que alude a Dios como el yo profundo, más yo que mí mismo, siempre sustraído a mi conocimiento:

> "Ser y tener. El hombre no tiene ser, sólo tener. El ser del hombre está situado más allá de la cortina, del lado de lo sobrenatural. Lo que puede conocer de sí mismo es lo que le prestan las circunstancias. El yo está oculto para mí (y para otro): está del lado de Dios, está en Dios, es Dios. Ser orgulloso es olvidar que se es Dios. [...] La cortina es la miseria humana".[24]

Ahora bien, la decreación supondría de parte del hombre un movimiento de auto-negación similar al movimiento divino de creación. Se trata entonces de morir a sí mismo para dejar que sea Dios. Es en este sentido que Weil interpreta la concepción platónica de que la Verdad necesita del pasaje por la muerte:

> "la verdad sólo se manifiesta en la desnudez, y la desnudez es la muerte, es decir, la ruptura de todas las ataduras que constituyen para cada ser humano la razón de vivir: los prójimos, la opinión de otro, las posesiones materiales y morales, todo. Platón no lo dice, pero está implícito, que para hacerse justo, lo que exige el conocimiento de sí, es necesario estar desnudo y muerto ya en esta vida".[25]

Weil traduce a continuación un extenso parágrafo del *Fedón* (64 *a*-67 *d*) referido a la filosofía como *meleté thanatoú* o ejercicio de muerte. En uno de sus últimos cuadernos Weil escribirá: "El pensamiento de la muerte da a todos los eventos de la vida un color de eternidad. Si se nos diera aquí abajo la vida perpetua, al ganar la perpetuidad nuestra vida terrestre perdería esta eternidad que la ilumina

por transparencia. [...] Es el desapego el que hace a todas las cosas eternas".[26] Es también por esta razón que Weil no aprecia la creencia en algún tipo de vida después de la muerte (cielo e infierno, reencarnación, etc.):

> "Hay que aceptar la muerte enteramente [...]. La creencia en la inmortalidad del alma es perniciosa porque no reside en nosotros el poder de representarnos el alma como verdaderamente incorpórea ["sólo leemos el alma en el cuerpo"]. Así, esta creencia de hecho es creencia en la prolongación de la vida, y elimina el valor educativo de la muerte".[27]

El tener presente la propia muerte y el morir en vida serían experiencias de aprendizaje de la realidad de la propia finitud y limitación. Aunque Weil se refiere aquí al pensamiento de la muerte la decreación como tal no consiste meramente en un pensamiento sino que en ella juega un rol central el cuerpo. El cuerpo es el obstáculo pero es también la clave del proceso, puesto que aprender la muerte no significa otra cosa más que "encarnarse" o ser conciente de que se es cuerpo.[28] El saber que se va a morir, a diferencia del "precursar la muerte" heideggeriano, es un saber del cuerpo propio y con el cuerpo propio sin que esto signifique un saber óntico-biológico o médico sino uno que compromete la integridad del ser que va a morir.[29]

> "Es necesario pues descender [o "rebajarse": *s' abaisser*] hasta el suelo. ¿Pero qué es descender? Un religioso que duerme sobre una tabla no se rebaja. Todo puede ser materia de competición.[...] Franquear el abismo que nos separa de los de grado inferior. / Aceptar ser anónimo, ser materia humana. [...] Renunciar al prestigio, a la consideración. [...] Despojarse de adornos, soportar la desnudez. ¿Pero cómo es eso compatible con la vida social y las etiquetas? / Se trata, siempre, de una relación con el tiempo. Perder la ilusión de la posesión del tiempo. Encarnarse. El hombre debe hacer el acto de encarnarse, pues está desencarnado por la imaginación".[30]

teseopress.com

Un modo según el cual se da esta decreación o esta toma de conciencia corporal de la propia finitud es el *malheur* ("la desgracia") cuando es soportada con consentimiento. Si bien Weil enfatiza la función clave de la desgracia en la decreación en textos tales como "La Ilíada o el poema de la fuerza" o "El amor de Dios y la desgracia", es posible relativizar en alguna medida tales consideraciones en vistas de otros textos. Según algunos escritos, un modo de decreación equiparable en valor al de la desgracia es la felicidad:

> "Estoy convencida de que la desgracia, por una parte, y la dicha, por la otra, como adhesión total y pura a la belleza perfecta implican ambas la pérdida de la existencia individual, son las dos únicas llaves con las cuales se penetra en el país puro, el país respirable; el país de lo real. / Pero es preciso que ambas no tengan mezclas. La dicha sin la menor sombra de insatisfacción, la desgracia sin ningún consuelo".[31]

Por otro lado, la decreación iría más allá de la desgracia y de la dicha hasta una esencia única propia de ambas que Weil define como amor:

> "Si se permanece en este punto [máximo de la desgracia en que el alma no puede contener el grito 'Dios mío, ¿por qué me has abandonado?'] sin dejar de amar, se termina por tocar algo que ya no es la desgracia, ni la alegría, sino la esencia central, pura, no sensible, común a la alegría y al sufrimiento, y que es el amor mismo de Dios. Entonces se sabe que la alegría es la dulzura del contacto con el amor de Dios, que el sufrimiento es la herida de ese mismo contacto cuando es doloroso, y que sólo importa el contacto mismo, no sus modalidades".[32]

La decreación es el aprendizaje de una nueva lectura del mundo, una lectura de todo sentido como símbolo del más allá de la experiencia, y siendo el cuerpo una clave primaria de la experiencia todo aprendizaje de una lectura es corporal. La terrible descripción weiliana de la desgracia en "L'amour de Dieu et le malheur" no deja dudas respecto

teseopress.com

de la connotación primariamente corporal del *malheur*, y no parece posible acertar con una definción adecuada de la noción más que transcribiendo *in extenso* las imágenes con que Weil se expresa:

> "En el sufrimiento, todo lo que no está unido al dolor físico o algo semejante es artificial, imaginario, y puede ser anulado por una disposición conveniente del pensamiento. Aun en la ausencia o la muerte de un ser amado la parte irreductible del pesar es como un dolor físico, una dificultad de respirar, una garra en el corazón, una necesidad insatisfecha, un hambre o el desorden casi biológico causado por la liberación brutal de una energía hasta entonces orientada por un afecto y que ya no es dirigida. [...] La humillación es también un estado violento de todo el ser corporal, que quiere saltar ante el ultraje, pero debe contenerse, obligado por la impotencia o el miedo".

Puesto que la desgracia es el mismo toparse de la experiencia humana en su integridad con su límite, "un desarraigo de la vida, un equivalente más o menos atenuado de la muerte", su definición confirma una vez más que la concepción weiliana de la experiencia como lectura comporta esencialmente caracteres corporales, pragmáticos, afectivos y sociales.

> "Si el dolor físico está ausente no hay desgracia para el alma [...]. Aquí abajo sólo el dolor físico y nada más puede encadenar el pensamiento, a condición de que asimilemos al dolor físico ciertos fenómenos difíciles de describir, pero corporales, que son rigurosamente equivalentes. [...] Hay verdadera desgracia cuando el hecho que se ha apoderado de la vida y la ha desarraigado alcanza directa o indirectamente todas sus partes, social, psíquica, física".[33]

No toda desgracia es sinónimo de decreación sino que el padecer puede a veces ser, por el contrario, un impedimento para la decreación: de otro modo podría justificarse toda violencia de un hombre contra otro como un medio

de decreación. La decreación sólo se produce, según Weil, cuando existe el consentimiento de la persona de negarse a sí misma.[34] Desde esta perspectiva, la violencia de unos sobre otros debe ser condenada no porque disminuya o destruya el yo del otro sino porque le impide al otro negarse a sí mismo, quitándole así la posibilidad de la decreación.[35] Solamente en el caso del castigo justo que es aceptado y sufrido como justo podría darse el caso de que la violencia de un hombre sobre otro diera lugar a la posibilidad de la decreación.[36] El consentimiento y la autonomía humana son "algo sagrado", dice Weil, pero esta autonomía no es un dato originario de nuestra humanidad ni el acto ético consiste en decidir autónomamente sino en renunciar a la propia autonomía: decidir renunciar cada vez a mi poder de decisión. La autonomía, el poder de decir "yo", es un poder ilusorio que nos es otorgado (es "creado") para que renunciemos a él, puesto que el único que puede decir propiamente "yo" es Dios, quien permanece siempre más allá de mí.

En la creación Dios renuncia a ese poder de modo que se reduce a ser para nosotros "un mendigo" o el hombre más débil, ante el cual nuestro yo tiene la posibilidad de afirmarse en su ilusorio poder o consentir en renunciar a sí mismo por el otro.[37] Se trata de una "negación de sí mismo" porque "debemos transportarnos al centro [...] desde el cual la otra persona lee".[38]

> "Escuchar a alguien es ponerse en su lugar mientras habla. Ponerse en el lugar de un ser cuya alma se encuentra mutilada por la desgracia, o en peligro de serlo, equivale a aniquilar la propia alma. Es más difícil de lo que sería el suicidio para un niño feliz de vivir. Así, los desdichados no encuentran quien los escuche. [...] Sólo la operación sobrenatural de la gracia hace pasar a un alma a través de su propio aniquilamiento hasta el lugar donde se recoge el tipo de atención que, solamente ella, permite ser atento a la verdad y a la desgracia. Es la misma para los dos objetos. Es una atención intensa, pura, sin móvil, gratuita, generosa. Y esta atención es amor".[39]

teseopress.com

Por eso en definitiva el acto ético no es un acto autónomo aunque necesita de la autonomía humana. Ésta sólo tiene la función de renunciar a sí misma para dejar paso al acto ético que es cumplido no por el hombre sino a través suyo: Dios ha consentido en otorgar al hombre el poder de obstaculizar el amor de Dios a Dios mismo, o de dejar paso a su realización. De este modo, el yo nunca puede arrogarse la realización del bien, el cual siempre sucede como "a sus espaldas" y "a pesar suyo". El yo, definido como la distancia entre Dios y Dios, es necesario para el amor de Dios a Dios mismo o, desde el punto de vista humano, "si nos viéramos expuestos a la irradiación directa de su amor sin la protección del espacio, el tiempo, la materia, seríamos evaporados como agua al sol, no habría suficiente yo en nosotros para poder amar, para renunciar al yo por amor".[40]

La particular formulación de la relación ética propia de la filosofía de Weil ha inspirado en algunos intérpretes el estudio de ciertos paralelos con la filosofía de Emmanuel Lévinas .[41] Detenerse en el análisis de estos paralelos significaría necesariamente referirse al menos a las nociones lévinasianas de substitución, creación, desinterés, deseo, heteronomía, etc. Sólo podremos observar aquí que la noción de "huella" (*trace*) en Lévinas representa un modelo de significación muy semejante al que hemos estado analizando como *metaxú*, sólo que con una connotación específicamente ética. La noción lévinasiana de huella es la respuesta del filósofo al problema de cómo puede el Infinito o lo absolutamente Otro significar sin perder su sentido trascendente o cómo puede el yo entrar en relación con lo Otro sin reducirlo a la esfera de su inmanencia. Es particularmente notable el modo en que la figura de la huella aparece al término del itinerario argumentativo de "La signification et le sens". Este recorrido parte justamente de constatar que, como ya vimos en Weil, "el dato se presenta desde un comienzo en tanto que esto o aquello, es decir, en tanto que significación. La experiencia es una lectura, la comprensión del sentido". Ahora bien, paralelamente al

teseopress.com

planteo weiliano, para Lévinas la experiencia como lectura no puede más que recaer en el problema de la diversidad y la inconmensurabilidad de las lecturas: "La totalidad del ser, en la que el ser resplandece como significación [...] brilla de diversas maneras [por ejemplo] en los diversos artistas de la misma cultura y se expresa diversamente en las culturas diversas". En la búsqueda de un sentido único trascendente a la multiplicidad de la experiencia Lévinas considera la cuestión de las necesidades humanas y el deseo, para hallar finalmente en la dirección hacia el otro hombre la posibilidad de imprimir una dirección o sentido únicos a la experiencia, al dirigirse ésta más allá de sí misma hacia una trascendencia absoluta e irreductible. El "rostro" del otro hombre es para Lévinas la huella de la Illeidad o del "Él" divino absolutamente trascendente que podría compararse con el más allá de la experiencia en Simone Weil. El rostro como huella significa el más allá del mundo no mediante una referencia directa como la propia del signo, puesto que la Illeidad está siempre Ausente, sumida en un pasado que nunca fue presente o diferida para un futuro que nunca será presente. La Illeidad no recibe en Lévinas una tematización teológica sino que funciona solamente como origen de la alteridad del rostro, y esto es así por la lógica de la significación implicada en la figura de la huella. El rostro del otro (*autrui*) como huella, es huella de un Otro (*Autre*) que sólo aparece en la huella, de modo que no se trata de una mediación prescindible ni de una representación degradada de un más allá que podría aparecer por sí mismo. "Ir hacia Él es -únicamente- ir hacia los otros que se encuentran en la huella de la eleidad", escribe Lévinas.[42]

Para Weil, de modo similar, Dios no es una presencia poderosa en el más allá sino que se ha negado como tal para aparecer en nuestra experiencia en la debilidad del otro hombre: "Dios espera como un mendigo que se queda abajo, inmóvil y silencioso, ante cualquiera que quizás vaya a darle un pedazo de pan".[43] Jacques Rolland ha analizado en paralelo el sentido ético de las nociones de "Décréation

teseopress.com

et dessinteressement chez S. Weil et E. Lévinas". El autor ha marcado sin embargo una oposición entre la "religión de los adultos" de Lévinas, de carácter esencialmente ético y fundada en la Torah, y la mística de Simone Weil. A estas consideraciones ha respondido otro investigador del pensamiento weiliano, G. Kahn, mostrando que la oposición debería ser reexaminada.[44] Rolland sostenía que "la intención esencial del movimiento de la decreación [...] va a Dios directamente como a su término", por lo cual la mediación del otro hombre sería prescindible. Kahn, en cambio, muestra que aun cuando Weil habla del acto ético como de un sacramento no lo hace para subordinarlo a una experiencia religiosa que sería más directa y más pura, sino justamente para mostrar que no hay relación posible con Dios más que a través del término mediador del otro hombre o, en otros términos, que lo que Weil expresa con esas imágenes es que la religión consiste en la ética misma. Weil afirma muy claramente que "el que da pan a un desgraciado hambriento por amor a Dios [...] [y no por el otro hombre mismo] ya tiene su salario en este mismo pensamiento", y no es por lo tanto un acto verdaderamente ético sino una forma disfrazada de egoísmo.[45] No hay acceso al más allá de la experiencia más que a través de un término de la experiencia que a la vez se sustrae a ella en cuanto le es propio un *plus* de sentido siempre excesivo y nunca aprehensible: tal es el otro hombre cuando es leído en su irreductible alteridad como siendo a la vez "otra cosa de lo que se lee".[46] Una diferencia fundamental entre ambas filosofías podría hallarse, en cambio, al considerar que para Lévinas sólo el otro hombre es la huella de lo trascendente a mi experiencia, y sólo él puede arrancarme de mí mismo y despertarme del sueño en que estoy sumido cómodamente en la esfera de mi inmanencia. Weil considera en cambio una constelación de experiencias posibles que tendrían carácter de huella o mediación, entre las que se cuentan la experiencia mística, la de la belleza (en especial la propia de la naturaleza), el conocimiento, la relación ética, los rituales y símbolos religiosos, la experiencia

de la desgracia y la dicha absolutas, el trabajo manual, etc. Puede discutirse cuál de estas experiencias tiene un lugar de mayor centralidad en la visión de Weil, y seguramente la ética estaría entre las que recibieron mayor atención, pero también parece claro que Weil creía que en última instancia todas estas formas en su óptimo ejercicio se unifican en una única experiencia del Uno trascendente que es a la vez el Bien, la Belleza y la Realidad. Escribe Weil en "La personne et le sacré":

> "Ya que la desgracia y la verdad necesitan para ser entendidas de la misma atención, el espíritu de justicia y el espíritu de verdad no hacen sino uno. El espíritu de justicia y el espíritu de verdad no es sino una especial forma de la atención, que es puro amor. [...] Todo lo que un hombre produce en todo ámbito cuando el espíritu de justicia y de verdad lo dominan, se encuentra revestido con el resplandor de la belleza. Justicia, verdad, belleza, son hermanas aliadas".[47]

Justicia, verdad y belleza consisten en leer en ciertos sentidos experienciados el exceso del sentido único, el sentido absoluto y pleno que es a la vez el más allá de todo sentido. En la poesía, por ejemplo, la belleza consiste en "imágenes y palabras que reflejan el estado sin imágenes ni palabras". En la música, en "sonidos que reflejan el estado sin sonidos".[48] Como ha observado Franco Rella, la belleza es para Simone Weil "la expresión en que se expresa lo inexpresable" porque nos hace presente el límite de la experiencia, la fugacidad y la muerte. Del mismo modo la contemplación atenta de la inmensidad y del orden de la naturaleza puede hacernos presente nuestra finitud: "Leer en las estrellas que se es mortal".[49] De este modo se expresa Rella citando *La Connaissance Naturelle* de Weil: " 'La vulnerabilidad de las cosas preciosas', en efecto, 'es bella, porque es una marca de existencia. Flores de árboles que darán fruto'. Y en la belleza de la cosa nosotros no descubrimos únicamente algo que sólo a ella pertenece, 'sino algo de nuestro destino'".[50] Tal como la desgracia, la belleza es

mediadora con Dios porque nos hace presente el límite que nos es propio y que cotidianamente ocultamos mediante la imaginación. Este límite de nuestra experiencia es a la vez el único pasaje por el que atisbamos el sentido único: "Dos prisioneros, en celdas vecinas, se comunican por medio de golpes contra el muro. El muro es lo que los separa, pero también lo que les permite comunicarse. Así nosotros y Dios. Toda separación es un nexo".[51]

Ya fue observado que el proceso de simbolización del sentido leído por medio del cual este último se transforma en el umbral del sentido único y trascendente (que es también, frente a la relatividad inherente a todo sentido, un no-sentido) es figurado por Weil mediante las figuras de "niveles de lectura", "superposición de lecturas" y "composición en planos múltiples". Escribe Weil: "Lecturas superpuestas: leer la necesidad detrás de la sensación, el orden detrás de la necesidad, Dios detrás del orden".[52] Tomando como modelo este texto es posible completar los niveles de lectura correlativos que comenzamos a esbozar al principio de esta sección. Partimos del yo cotidiano viviendo en un mundo de cosas para descubrirlo luego como un lector de significaciones. Esta lectura es esencialmente diversa y relativa de modo tal que la lectura verdadera es la no-lectura, un nivel que excede toda lectura, el cual es el fondo del yo y el más allá del mundo. Esta trascendencia no nos es siempre igualmente patente en nuestra experiencia, de lo que surge la alusión a la intensidad significativa y a las experiencias simbólicas cargadas de un *plus* de significación. Estas experiencias son las que aparecen mediando entre el nivel natural y sobrenatural y a ellas se refiere Weil en el texto citado en relación a los niveles de la necesidad y el orden: "Leer en el mundo las necesidades a las que el hombre está sometido".[53] La necesidad es leída en el mundo como el límite al que está sometido nuestro cuerpo, su ser mortal y sus necesidades (*besoins*), límite que se revela particularmente en el *malheur*. Es decir que al nivel de sentido de la necesidad corresponde un nivel del sujeto como corporalidad. Se mencionó que no

somos por lo general en la experiencia cotidiana concientes de nuestra realidad corporal en este sentido, de modo que es necesario "encarnarse", como dice Weil, y desde este cuerpo que somos considerar la imagen cotidiana de nosotros mismos como una creación imaginaria. No se trata sin embargo de destruir los niveles inferiores de la lectura sino de transmutar su sentido mediante la superposición de nuevos niveles: Weil aborda en sus cuadernos la cuestión de la imagen que el yo construye de sí mismo mostrando que ésta constituye un móvil necesario para la acción, sólo que necesita poder ser vivida a la vez en el nivel que le corresponde en la jerarquía de las lecturas.[54]

La necesidad del mundo vivenciada en el cuerpo propio puede ser leída a la vez como el orden y la armonía impersonal del mundo, que refleja en su belleza el Bien más allá del mundo. A este nivel de sentido del "orden" corresponde, en la dimensión del sujeto lector, un yo "atento": Weil define la atención como la intersección entre la parte natural y sobrenatural del alma. No se trata, nuevamente, de dejar atrás la necesidad, sino de leer en ella el orden que obedece a lo trascendente:

> "Como se aprende a leer, como se aprende un oficio, también se aprende a sentir en cada cosa, ante todo y casi únicamente, la obediencia del universo a Dios. Es en verdad un aprendizaje [...] Para quien ha llegado a su término, no hay más diferencia entre las cosas, entre los acontecimientos, que la diferencia percibida por alguien que sabe leer ante la misma frase repetida varias veces, escrita con tinta roja, con tinta azul, impresa en tales, tales o tales caracteres. El que no sabe leer no ve más que las diferencias. Para el que sabe leer todo esto es equivalente, puesto que es la misma frase. Para quien ha terminado el aprendizaje todas las cosas y todos los acontecimientos, en todas partes, siempre, son la vibración de la misma palabra divina infinitamente dulce. Eso no quiere decir que no sufra. El dolor es el color de ciertos acontecimientos. Ante una frase escrita en tinta roja, el que sabe leer y el que no sabe ven igualmente el rojo, pero el color rojo no tiene la misma importancia para uno que para

teseopress.com

> el otro. Cuando un aprendiz se hiere o se queja de la fatiga, los obreros, los campesinos, tienen esta bella expresión: 'Es el oficio que entra en el cuerpo'. Cada vez que sufrimos un dolor podemos decirnos con verdad que es el universo, el orden del mundo, la belleza del mundo, la obediencia de la creación a Dios que nos penetra en el cuerpo".[55]

En este párrafo clave se encuentra resumida la idea weiliana de la superposición de lecturas y del aprendizaje corporal de la simbolización del mundo. Resta agregar que este aprendizaje no se reduce a un esfuerzo de la voluntad o a algo semejante a un "esfuerzo muscular". La voluntad y la conciencia tienen un papel importante pero realizan solamente un esfuerzo negativo, el necesario para dejar paso a la "atención": ésta consiste en oír el deseo de verdad y de bien que constituye "el fondo mismo de nuestro ser" y permanecer "vacío, a la espera, sin buscar nada, pero dispuesto a recibir en su verdad desnuda el objeto que va a penetrar en él".[56]

Solamente a través de la consideración de la teoría weiliana de la lectura y de los "niveles de lectura" que esbozamos es posible acercarse a la visión de la ciencia que Weil desarrolló en sus *Cahiers* y en los escritos reunidos bajo el título *Sur la Science*. Si bien no es el propósito de este trabajo exponer sistemáticamente esta cuestión, se ha sugerido el contraste que Weil marca entre la ciencia contemporánea signada por la pérdida de sentido que comenzó con la opción moderna por el álgebra y la ciencia antigua cuya geometría es justamente para Weil el modelo para enfrentar la inconmensurabilidad de la experiencia y potenciar su sentido. Weil veía la situación de la ciencia contemporánea como parte de una crisis de sentido de la vida humana en todas sus esferas (cultural, política, laboral, moral, etc.):

> "Por muchas razones creo [...] que la ciencia entra en un período de crisis más grave que en el siglo V, y como entonces, acompañada de una crisis de la moral y del arrodillarse ante los valores puramente políticos, es decir, ante la fuerza.

teseopress.com

> El fenómeno nuevo del Estado totalitario torna esta crisis infinitamente temible, y amenaza con transformarla en agonía. Es por eso que hay para mí, entre los hombres, de un lado quienes piensan y aman [...], del otro quienes inclinan sus pensamientos y su corazón ante el poder disfrazado con ideas. Si nuestra época es la de una crisis de la ciencia comparable a aquella del siglo V, de allí resulta un deber evidente: volver a realizar un esfuerzo de pensamiento análogo al de Eudoxo".[57]

¿En qué consiste más precisamente el valor originario de la ciencia para Weil? En "La science et nous" y "Réflexions à propos de la théorie des quanta"[58] Weil desarrolla una periodización de la historia científica que a la vez representa tres modos distintos de entender el sentido de la ciencia y tres tipos de "lectura": en primer lugar, la antigua *episteme* griega, caracterizada por la noción de orden; en segundo lugar la ciencia moderna o "clásica" (según la designación usada por Weil), marcada por la noción de necesidad; por último, la ciencia contemporánea aún en desarrollo (la *scientia* medieval, por su parte, es apenas referida en su análisis). En la ciencia contemporánea casi no se halla propiamente una concepción del mundo: ella ha perdido toda relación con la experiencia humana vivida. La ciencia contemporánea es "la ciencia clásica [moderna] una vez que se le ha sutraído algo. Sustraído, no agregado". La ciencia moderna, en cambio, consistía originalmente en una descripción del mundo fundada en una analogía con la forma más simple del trabajo humano y constituía una traducción de "la relación entre una acción humana cualquiera y las necesidades que le son obstáculos imponiéndole condiciones".[59] Se trataba entonces de la construcción de un modelo del mundo que respondía al nivel de lectura de la necesidad, pero descripta sólo como un mecanismo ciego que nos impone límites sin que éstos sean descifrados como la huella del Bien que los trasciende. Dios está presente en este mundo como ausencia, pero los científicos modernos no ven en esta ausencia su marca. Esto sí sucedía en la ciencia

teseopress.com

griega, en la que estos límites tenían el resplandor de la belleza, el orden, la proporción y la armonía que derivaba de su obediencia a un principio trascendente a la naturaleza.

> "La ciencia griega considera las mismas condiciones que la ciencia clásica pero en relación con una aspiración totalmente distinta, la aspiración de observar en las apariencias sensibles una imagen del bien. [...] Al igual que la ciencia clásica es esencialmente pariente de la técnica, la ciencia griega, aun si igualmente rigurosa o más, aun si igualmente aplicada a aprehender en todo la necesidad, es esencialmente pariente del arte, y sobre todo del arte griego".[60]

Weil se refiere entonces a la belleza de la imagen del mundo según la cual los astros describen círculos

> "y sus posiciones sucesivas reflejan las posiciones entre los radios, las velocidades y los ángulos que definen los diversos movimientos circulares propio de cada uno. El círculo es la imagen del movimiento infinito y finito, cambiante e invariable; [...] es también, como Pitágoras lo reconoce con felicidad, el lugar de los medios proporcionales. El movimiento circular tiene una ley sin dirigirse a ninguna parte; sólo él conviene a los astros, sólo él puede serles aplicado sin disminuir el poder de evocar para nosotros todo lo que es eterno".[61]

El movimiento corporal fue una clave tanto de la teoría weiliana de la percepción como de su teoría de la lectura. Por eso en esta última imagen del movimiento circular que transparenta lo inmóvil y eterno se encuentra representada la posibilidad más perfecta de la experiencia como lectura de la verdad y el bien trascendentes a la lectura. Y podría recordarse aun la imagen de la percepción como "una especie de danza" y cifrar ahora en ella esta posibilidad, puesto que "sin ser un movimiento circular en el sentido espacial del término, la danza contiene todas sus virtudes características. No va hacia ninguna parte; no tiene meta alguna; y está sujeta a reglas que representan la necesidad".[62] Esta

necesidad y este ritmo hacen que el movimiento sea gracioso, y sólo en la belleza del movimiento es posible atisbar lo inmóvil, el silencio perfecto más allá de toda música.

Notas

1 Si bien Weil no utilizó estos términos, se verá que parece haber tenido en cuenta en todos sus desarrollos esta correlación que hace que a cada estrato del mundo leído corresponda un lector particular. De modo vago podemos comparar este principio de análisis adoptado con el método fenomenológico de descripción según las dos direcciones correlativas de la vivencia intencional (*cogito-cogitatum*): la dirección descriptiva *noemática* frente a la *noética* (cf. E. Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, §15). Pero mientras que en Husserl este método sirve más bien para describir "modos de la conciencia" como correlatos de "modos de ser intencionados" los objetos, Weil parece tener presente una jerarquía, es decir, un ordenamiento de "niveles" de sentido y del yo.

2 De modo semejante Husserl afirma: "el yo en actitud natural, soy también y *siempre* un yo trascendental, pero de esto únicamente sé cuando llevo a cabo la reducción fenomenológica" (*Meditaciones Cartesianas*, ibid., §15, p. 84).

3 Esta expresión aparece por ejemplo en *Intuitions pré-chrétiennes*, ibid., p. 155. Posiblemente Weil haya tomado este modo de plantear la cuestión en parte de M. Eckhart: "El alma fue creada como un punto entre el tiempo y la eternidad, tocando a ambos. Con las partes más elevadas toca la eternidad, pero con las partes inferiores el tiempo" (*Tratados y Sermones*, ibid., p. 56) Y también: "Hay algo en el alma que es increado e increable" (Proposición 1 condenada por la Bula de Juan XXII (1329), en *El Libro del Consuelo Divino*, Buenos Aires, Aguilar, 1955, p. 89)

4 Simone Weil, *La gravedad y la gracia*, ibid., p. 76.

5 S. Weil, *Cahiers III*, París, Plon, 1974, p. 118.

6 Afirma explícitamente Weil: "No le reconozco a la Iglesia ningún derecho de limitar las operaciones de la inteligencia o las iluminaciones del amor en el dominio del pensamiento" (cit. por G. Kahn, "Simone Weil et le christianisme", en *Simone Weil. Philosophe, historienne et mystique*, París, Aubier Montaigne, 1978, p. 51).

7 Cit. por R. Kühn, "Dimensions et logique interne de la pensée de S. Weil", en *S. Weil. Philosophe ....*, ibid., p. 518. Aun si el Dios de Weil, sin ser el Dios de la Iglesia, fuera en cierto sentido el Dios de los Evangelios y no el "Dios de los filósofos", Weil subrayó siempre que la inteligencia no debe jamás dar lugar a la fe más que si se viera obligada por una necesidad interna. Weil creía que "Cristo ama que se prefiera, antes que a El, a la Verdad, porque -antes que

teseopress.com

ser Cristo- es la Verdad" (*Attente de Dieu*, p. 46; cit. por A. Dévaux, ibid., p. 180), lo cual la llevó muy lejos de cualquier idea religiosa común de Cristo como también de Dios.

8 Cf. P. Winch, ibid., pp. 1897, 198.

9 *Espera de Dios*, Bs. As., Ed. Sudamericana, 1954, p. 98.

10 Simone Weil alude principalmente a un enigmático texto bíblico del *Apocalipsis* (13:8) de Juan donde podría leerse -en la visión de Weil- la coincidencia profunda entre la creación del mundo y el sacrificio de Cristo, es decir, la creación como autosacrificio de Dios ("el Cordero, el cual fue inmolado desde el principio del mundo") si bien no se lee allí la imagen que Weil refiere de una contracción o autoencogimiento de Dios. Miklos Vetö ha agregado que es notable "la extraña similaridad de estas visiones con la noción cabalística de *Tzimtzum*, ese retiro [*retrait / withdrawal*] y auto-limitación de Dios en la creación" (*The Religious Metaphysics ....*, ibid., p. 166). Basándose en los análisis históricos de G. Scholem (*Grandes corrientes de la mística judía; La Cábala y su simbolismo*), observa Vetö que si bien tal noción es distintiva de la filosofía de Isaac Luria, "es sólo con la interpretación de su discípulo Chaim Vital de este retraimiento como libre acto de amor de parte de Dios que la relación con Weil se hace evidente" (Idem.). Por último, menciona que conceptos similares se hallan en la obra de Schelling y también en la obra de Hamann. J. Habermas ha analizado con detalle las "Consecuencias filosófico-históricas de las ideas de Schelling de una contracción de Dios" (en *Teoría y Praxis. Estudios de Filosofía social*, Madrid, Ed. Tecnos, 1987, pp. 163-215), subrayando, como Vetö, la procedencia luriánica de la idea junto con la del místico J. Böhme: ambos habrían concebido "en la imagen de un movimiento de retraimiento de Dios en sí mismo, un autodestierro a partir de la propia mitad. [...] Dios se entrejunta en su profundidad; negándose a sí mismo, libera la creación. La fórmula de los cabalistas posteriores afirma que 'Dios se retira de sí mismo a sí mismo'"(Ibid., p. 176). Una forma de dinamismo similar aparece descipta en diversas instancias del desarrollo del sistema de Hegel, particularmente en el pasaje de la Lógica a la Filosofía de la Naturaleza, puesto que ésta última es la Idea que se ha puesto a sí misma como exterior a sí misma (la Idea en su "ser otro"; *Anderssein*) y lo ha hecho negándose a sí misma. Emmanuel Gabellieri, por su parte, reconstruye una genealogía totalmente distinta de "esta concepción de la creación como retiro más que como manifestación de 'poder'": tal idea se encontraría en M. Blondel, el filósofo de la acción contemporáneo de Weil, y Blondel mismo dice haberse inspirado en Ravaisson y G. Marcel. Sin embargo -agrega Gabellieri- el origen de la idea se halla en un mito de Platón narrado en el *Político* 272*e*-273*e* ("La nuit du don", en *Cahiers Simone Weil: Hellénisme, catharisme, manichéisme?*, T. XIX, no. 1, mars 1996, pp. 57, 58). Sin extender en exceso las posibles ramificaciones de esta complicada genealogía y reconociendo que a partir de las indicaciones de Weil no es posible decidir definitivamente la cuestión, puede agregarse que no es necesario limitarla al pensamiento judeo-cristiano ni occidental: los milenarios *Vedas* hindúes -tradición que Weil había estudiado con detalle- ya cantaban la creación del mundo como autosacrificio de una especie de inmenso hombre primigenio

teseopress.com

denominado *Purusha*. La fuente en que con mayor plausibilidad Weil ha abrevado en este sentido es, como lo ha señalado Rolf Kühn, la mística de Eckhart y Silesius, y quizá la filosofía de F. Ravaisson.

11 H. Bergson, "La vie et l' oeuvre de Ravaisson", en *La pensée et le mouvant*, París, Presses Universitaires de France, 1955, p. 275.

12 Cit. por E. Gabellieri, "La nuit du don" en *Cahiers S. Weil*, Tome XIX -No. 1, Mars 1996, p. 22.

13 La expresión es tomada de E. Levinas, "Trascendance et hauteur", en *Liberté et Commandement*, París, Fata Morgana, 1994, p. 66.

14 Cit., por E. Gabellieri, ibid., p. 49.

15 En este punto está en juego el difícil punto de la cercanía y la diferencia de la visión de Weil respecto de una visión de tipo gnóstica, que E. Gabellieri desglosa minuciosamente. Algunos autores han calificado sin más a la filosofía de Weil como gnóstica (cf. por ejemplo C. Moeller, "Simone Weil y la incredulidad de los creyentes", en *Literatura del Siglo XX y Cristianismo I. El silencio de Dios*, Madrid. Ed. Gredos, 1970, pp. 291-331), para lo cual han debido cercenar la multitud de referencias de Weil a la bondad de lo creado y a la presencia de Dios en el mundo ("en tanto creador Dios está presente en todo lugar, en todo lo que existe, en tanto existe"; "El universo entero y todas sus partes entre las que estoy yo misma obedecen perfectamente y exclusivamente al Bien"; cit. por E. Gabellieri, op. cit.) y subrayar las de sentido inverso, las cuales son posiblemente más frecuentes.

16 A. Silesio, *Peregrino Querubínico*, (trad. de F. Gutiérrez), Barcelona, Ediciones de la Tradición Unánime, p. 23.

17 Rolf Kühn, "La décreation. Annotations sur un néologisme philosophique, religieux et littéraire", en *Revue d' histoire et de philosophie religieuses*, V. 65, 1985, pp. 49-50. Dice Eckhart: "Pues toda nuestra esencia no se funda en nada que no sea un anularse"; "Uno debe ser in-formado [o "de-creado"] otra vez en el Bien simple que es Dios" (*Tratados y Sermones*, ibid., pp. 42, 148).

18 Cf. *Pensamientos desordenados acerca del amor a Dios*, Bs. As., Ed. Sudamericana, 1964, p. 64. Así, pese al impactante paralelo de algunas de estas ideas de Weil con las propias de *Die Philosophie der Erlösung* [*La filosofía de la redención*] (1876) de Philipp Mainländer, esta última parece, a la luz de la distinción weiliana entre decreación y autodestrucción, casi una parodia de la auténtica idea de decreación. Para Mainländer, similarmente a Weil, la muerte de Dios concebido como unidad originaria coincide con el nacimiento del mundo, signado por la pluralidad y el sufrimiento. Pero para Mainländer, de modo diferente a Weil, la resultante tendencia de la diversidad de lo existente hacia la unidad es interpretada como una "positiva" tendencia hacia la autodestrucción o autoaniquilamiento que resultaría en la resurrección de Dios. La redención del mundo se consumaría entonces, según Mainländer, con el suicidio del hombre en sentido literal.

19 S. Weil, "Carta a J. Bousquet", en *Pensamientos desordenados ...*, ibid., . 65.

20 S. Weil, *Sur la Science*, ibid., p. 232.

21 S. Weil, *Reflexiones sobre las causas ....*, ibid., p.82.

22 S. Weil, *OC VI 1*, p. 410.

teseopress.com

23 S. Weil, *La Connaissance Surnaturelle*, ibid., p. 201.Dice también el *Bhagavad-Guita*: "El acto del sacrificio es Brahman; la ofrenda es Brahman; es ofrecida por Brahman en el fuego que es Brahman" (IV. 24)
24 S. Weil, *La Gravedad y la Gracia*, ibid., pp. 85, 86.
25 S. Weil, "Dios en Platón", en *La Fuente Griega*, ibid., p. 77.
26 S. Weil, *La Connaissance Surnaturelle*, ibid., p. 239.
27 S. Weil, *S. Weil. Profesión de Fe. Antología Crítica*, ibid., pp. 127, 128.
28 S. Weil, "Dios en Platón", ibid., p. 78.
29 Si bien se advierte esta diferencia, existen posibles paralelos generales que podrían ser señalados con los conceptos heideggerianos del "ser relativamente a la muerte" propia y del "precursar la muerte" frente al cotidiano "esquivar la muerte" (Cf. por ejemplo *Ser y Tiempo*, §53).
30 S. Weil, *OC VI 2*, p. 314. También escribe Weil: "Muerte. Estado instantáneo sin pasado ni futuro. Indispensable para el acceso a la eternidad" (*La Gravedad y la Gracia*, ibid., p. 84).
31 S. Weil, "Carta a J. Bousquet", en *Pensamientos desordenados ...* , ibid., p. 64.
32 S. Weil, "Ultimos Pensamientos", ibid., p. 51. Este saber sin embargo "no consuela, no quita nada a la horrible amargura del sufrimiento", continúa diciendo el párrafo.
33 Simone Weil, "El amor de Dios y la desgracia" , en *Espera de Dios*, Buenos Aires, Sudamericana, 1954, pp. 73 ss.
34 No sólo la imposición sino también la rebelión y la imaginación son obstáculos para la decreación: "La muerte y el trabajo son cosas necesarias, no cosas que uno escoge [...]. Pero la muerte y el trabajo pueden ser soportados con rebelión o con consentimiento. Pueden sufrirse en su verdad o envueltos en mentira" (S. Weil, *L'Enracinement*, p. 378; cit por A. Dévaux, op.cit., p. 186).
35 "Los que precipitan en la desgracia a hombres no preparados para recibirla matan las almas" (S. Weil, "El amor de Dios y la desgracia", en *Espera de Dios*, ibid., p. 76).
36 La cuestión del castigo justo es abordada por Weil en "La personne et le sacré".
37 Cf. Simone Weil, "Are we struggling for justice?", cit. por P. Winch, ibid., p. 105.
38 S. Weil, *Cahiers I*, cit. por P. Winch, ibid., p. 118.
39 S. Weil, "La persona y lo sagrado", en *Simone Weil. Profesión de Fe. Antología Crítica*, ibid., p. 42.
40 S. Weil, *Cahier III*, p. 13; en *S. Weil. Profesión de fe*, ibid., p. 119.
41 E. Lévinas se ha referido a Weil en tono crítico en "Simone Weil contre la Bible" (*Difficile Liberté*, París, A. Michel, 1963), donde escribe sin embargo: "La inteligencia de Simone Weil, mostrada en sus escritos, fue igualada por la grandeza de su alma. Ella fue una santa y cargó con el sufrimiento del mundo". También encuentra Lévinas en Simone Weil imágenes para expresar su propio pensamiento, y cita explícitamente sus escritos en *Autrement qu' être ou au-delà de l' essence* (La Haye, Nijhoff, 1974, p. 176) y *Dieu, la mort et le temps* (París, Grasset, 1993, pp. 165, 205). Diversos comentadores han analizado la cercanía de algunos aspectos centrales de ambas filosofías, entre ellos Jacques Rolland, E. Gabellieri, F. Lussy, A. Dal-Lago, E. B. Pérez, Gilbert Kahn, A. Gómez Muller y A. Marchetti.

teseopress.com

42 E. Lévinas, "La significación y el sentido", en *Humanismo del otro hombre*, Madrid, Caparrós, 1993, pp. 83 ss.
43 S. Weil, *La Connaissance Surnaturelle*, ibid., p. 91.
44 Jacques Rolland, "Décréation et désinteressement chez S. Weil et E. Lévinas", en *Les Nouveaux Cahiers*, No. 89, 1987; Gilbert Kahn, "Compte Rendu" en *Cahiers Simone Weil*, dic. 1987, pp. 432, 433.
45 S. Weil, *Attente de Dieu*, p. 138, cit. por G. Kahn, ibid., p. 433.
46 Simone Weil, *La gravedad y la Gracia*, ibid., p. 196.
47 S. Weil, *S. Weil. Profesión de Fe. Antología Crítica*, ibid., pp. 42, 43.
48 S. Weil, *Cahier I*, p. 102; cit. por B. C. Farron-Landry, op. cit., p. 230. También: "Un poema debe querer decir algo y *al mismo tiempo* nada, la nada que viene de allá arriba" (S. Weil, *Profesión de Fe. Antología Crítica*, ibid., p. 121).
49 S. Weil, *Cahier I*, p. 74; cit. por B. C. Farron-Landry, op. cit., p. 229.
50 Franco Rella, "El pensamiento de lo moderno. El enigma de la belleza", en AA. VV., *Individuo, Modernidad, Historia*, Madrid, Technos, 1995, pp. 141-157.
51 S. Weil, *Profesión de Fe. Antología Crítica*, ibid., p. 128.
52 S. Weil, *La Gravedad y la Gracia*, ibid., p. 197, 198.
53 S. Weil, cit. por B. C. Farron-Landry, op. cit., p. 22.
54 Cf. *OC VI 2, Cahier* IV, ms. 38; V, ms. 37; VI, ms. 129.
55 Simone Weil, "El amor de Dios y la desgracia", en *Espera de Dios*, op. cit., pp. 84, 85. Es asombroso el paralelo con Meister Eckhart: "Quien posee a Dios así, en su esencia,[...] la imagen de Dios se le hace visible en todas las cosas. [...] Para esto se necesita fervor y amor y que se cifre la atención exactamente en el interior del hombre [...]. Esta actitud no la puede aprender el ser humano mediante la huida, es decir, que exteriormente huya de las cosas y vaya al desierto; al contrario, él debe aprender a tener un desierto interior dondequiera y conquiera que esté. Debe aprender a penetrar a través de las cosas y a aprehender a su Dios ahí dentro, y a ser capaz de imprimir su imagen en su fuero íntimo, vigorosamente, de manera esencial. Comparémoslo con alguien que quiere aprender a escribir: de cierto, si ha de dominar ese arte, tiene que ejercitarse mucho y a menudo en esa actividad, por más penoso y difícil que le resulte y por imposible que parezca; si está dispuesto a ejercitarse asiduamente y con frecuencia, lo aprenderá y dominará ese arte. A fe mía, primero tiene que fijar sus pensamientos en cada letra individual y grabársela muy firmemente en la memoria. Más adelante, cuando domina el arte, ya no le hacen falta en absoluto la representación de la imagen ni la reflexión; entonces escribe despreocupada y libremente [...] Y lo mismo sucede cuando se trata de tocar el violín o de cualquier otra obra que ha de realizar con habilidad. A él le basta perfectamente saber que quiere poner en práctica su arte; y aun cuando no lo haga en forma continuamente conciente, ejecuta su tarea gracias a su habilidad sean los que fueren sus pensamientos. [...] Para conseguirlo se necesita, al comienzo, de la reflexión y de un atento ejercicio de la memoria, tal como al alumno en el aprendizaje de su arte" (Maestro Eckhart, "Del desasimiento y de la posesión de Dios", en *Tratados y sermones*, (trad. de Ilse M. de Brugger), Barcelona, Edhasa, 1983, pp. 93-98.)
56 Simone Weil, "Reflexiones sobre el buen uso de los estudios escolares para el amor de Dios", en *Espera de Dios*, ibid., p. 68.

teseopress.com

57 "Fragment d'une lettre à un étudiant (Paris, 1937)", en *Sur la Science*, ibid., p. 120. Eudoxo de Cnido (c. 408-355) es considerado por D. Laercio como uno de los pitagóricos, aunque se lo incluye también entre los platónicos como miembro de la antigua Academia. Se ocupó de astronomía, matemáticas, medicina, geometría y ética. Su cosmología (que describía los movimientos de los astros mediante esferas concéntricas girando en torno a la tierra inmóvil) influyó en el *Timeo* de Platón y en Aristóteles.

58 Este ensayo fue publicado por primera vez en 1942 en *Cahiers du Sud* (No.51). Ambos fueron reproducidos en *Sur la Science*.

59 S. Weil, *Sur la Science*, París, Gallimard, 1966, p. 205.

60 S. Weil, ibid., p. 138.

61 S. Weil, ibid., p. 146.

62 Miklós Vetö, *The Religious Metaphysics of Simone Weil*, ibid., p. 130.

teseopress.com

25

Conclusiones de la Segunda Parte

La experiencia humana es descripta en los escritos de madurez de Weil según el modelo de la lectura de significaciones de un modo que se reveló en muchos aspectos cercano a la filosofía fenomenológica y hermenéutica. Estamos sometidos a una ininterrumpida relación con el sentido leído, el cual es a la vez padecido y constituido. Se trata de una relación inmediata, es decir que la materialidad sígnica o sensible no es experimentada nunca como tal: "sólo leemos sentidos". Y sin embargo, la reflexión nos permite percatarnos de que en el "cambio de lectura" es "lo mismo" aquello que es leído de distinta manera, sin que el elemento invariante pueda aparecer más que revestido de una u otra significación. Esto nos hace patente la diversidad como un rasgo originario de la experiencia: el sentido leído es siempre uno entre varios posibles, sin que podamos en la experiencia directa medir su valor o su realidad relativos.

La lectura del sentido es también inmediata en cuanto no está mediada por la reflexión ni por el lenguaje. La experiencia humana consiste en la aparición de un sentido anterior a la expresión y el pensamiento, tan inmediato como una sensación. Este aparecer está ligado directamente a la acción, es decir, a una disposición de mi cuerpo a moverse de cierta manera frente a lo leído como agradable, peligroso, deseado, valioso, etc. Los temples anímicos así como la valoración no resultan ser en la teoría weiliana de la lectura aspectos secundarios que se agregan a un sentido neutro, sino datos primarios de la experiencia vivida: el cuerpo lector es afectado anímicamente, sus sensaciones y

movimientos pesan y valoran. El cuerpo que lee ya no puede ser concebido como el residuo del espíritu. Por él pasa necesariamente todo aprendizaje de una lectura: se trata de un cuerpo que se habitúa, que aprende, que sabe, que sufre el golpe del sentido y que da sentido. Weil establece también una distinción que considera originaria entre dos tipos de lecturas: los movimientos corporales son esencialmente distintos frente a lo leído como algo y lo leído como alguien. La experiencia humana es siempre una lectura con otros lectores y una lectura de otros lectores, si bien este originario ser-con-otros puede ser asumido o negado.

Tras reencontrar muchos de estos aspectos propios de la descripción weiliana de la experiencia como lectura en las nociones wittgensteinianas de "ver como" y *Sprachspiel* se formuló un problema inherente a la teoría de la lectura, el cual derivaría de aquella opción por el sentido y por la inmediatez que la liga a la vez a la fenomenología y la hermenéutica: la cuestión de la inconmensurabilidad de las diversas lecturas entre sí, que se ve reproducida en múltiples planos y amenaza incluso la identidad personal. La conciencia de la inconmensurabilidad significa a la vez la patencia de un límite absoluto de la experiencia: plantearse el problema de la imposibilidad de medir veritativa o valorativamente las lecturas unas con otras significa haber avizorado ya la posibilidad del bien y la verdad, el sentido único trascendente a la diversidad relativa de la experiencia. Este no es otra cosa que el silencioso "más allá" de la diversidad propia del sentido leído, el cual subyace correlativamente "más acá" de la fragmentación del sujeto lector, una alteridad irreductible y sobrenatural que es a la vez "el fondo mismo de nuestro ser". Weil investiga el modo en que este sentido único puede entrar en relación con el ámbito relativo de la experiencia mediante el modelo de significación del símbolo, el sacramento, el medio proporcional (que comparamos, por otra parte, con la *trace* levinasiana). Estas figuras nos permiten representarnos la posibilidad de la lectura de un sentido que trasciende a la lectura, de

una experiencia del más allá de la experiencia a través de una particular "vivencia de significado profundo" o de un exceso de sentido que se superpone al sentido natural. La mediación no disuelve la distancia con lo Otro del mundo y del yo, sino que hace patente su ausencia por medio de la contradicción que resulta de la superposición de niveles de sentido heterogéneos e inconciliables. Como se observó, aun la experiencia mística reproduce en Weil la lógica del *metaxú*, puesto que no se trata de una fusión ni de un anonadamiento sino de algo más semejante a una relación casi corporal con una presencia humana amada que es para Weil, justamente, la del mediador por excelencia.

El proceso de simbolización del mundo es el aprendizaje de una nueva y peculiar lectura, por lo cual en él deberá jugar un rol central el cuerpo. Es por medio del cuerpo propio que tomamos conciencia del límite de nuestra experiencia humana, lo que se hace particularmente evidente en la vivencia del *malheur*. Si bien en este aprendizaje decreativo está comprometida la totalidad del ser, la voluntad y la conciencia sólo realizan un esfuerzo negativo que deja paso al ejercicio de una espera atenta. Mediante esta actitud de receptividad y de consentimiento la necesidad se revela como orden y como belleza, es decir, como huella del sentido único que trasciende a la relatividad de toda experiencia pero sólo es atisbado por medio de la experiencia. La inmutabilidad de la verdad y el bien solamente es leída, según la visión de Weil, a través de la gracia y la fragilidad propias de los movimientos humanos.

teseopress.com

Conclusiones generales

En sus primeros escritos filosóficos Simone Weil describía la experiencia perceptiva como un estadio intermedio, un pasaje -tan fugaz como un "despertar"- entre el pasado mítico de la sensación y el futuro de la verdad. Tras exponer la teoría de la lectura propia de su filosofía de madurez puede constatarse cómo estas intuiciones de juventud fueron desarrolladas y adquirieron un significado más preciso. La experiencia vivida es relación con un sentido que es recibido tan pasiva e inmediatamente como una sensación: la materialidad sensible confirma ser mítica en cuanto no hay experiencia posible de ella, así como no la hay de la materialidad del signo. La tematización del objeto percibido, "bosquejo de movimiento" según la definición de las *Leçons*, dará paso en los escritos de madurez a la del "sentido leído". Pero aún se reconocen algunas características constantes en la descripción de la experiencia: el sentido leído es un "móvil", es decir, el correlato de un movimiento corporal. El cuerpo percipiente, al igual que el cuerpo lector, está animado por un movimiento ordenado que ha aprendido por medio del hábito, ejerce un saber anterior al entendimiento y habita un medio significativo anterior a todo sentido expresado. La teoría de la lectura añade sin embargo algunas características que el análisis de la percepción había descuidado: no vivenciamos originariamente "objetos percibidos" de manera neutra sino sentidos que nos afectan anímicamente y que valoramos corporalmente mediante el solo esbozo de la dirección de nuestros movimientos. Frente a la homogeneidad que era propia de los "objetos percibidos" es posible trazar una distinción originaria entre los diversos sentidos leídos: el lector se encuentra junto a otros lectores y el cuerpo del otro reclama ser leído de modo diferente de cualquier otro cuerpo.

La teoría de la lectura se enfrenta con el problema de la diversidad y la inconmensurabilidad inherentes a la experiencia humana de un modo que no lo hacía la anterior reflexión weiliana acerca de la percepción. Esta última se mostraba naturalmente sometida a una necesidad geométrica que sólo era necesario asegurar frente a los excesos de la imaginación, el ocio, el lenguaje y el pensamiento. Si bien la lectura aun en su nivel más ordinario lleva como una marca la dirección hacia el sentido único y pleno de la verdad, ésta aparece antes que nada como el límite y el reverso de una experiencia fragmentada. Y será propiamente al extremar este destierro de la verdad respecto de la experiencia, como hace Weil en su teoría de la lectura, que la experiencia se carga de una profundidad de sentido y transparenta el irreductible exceso de la verdad.

Remitiéndonos a lo largo de este análisis a los escritos filosóficos fundamentales de Weil fue posible confirmar, en fin, las hipótesis esbozadas al comenzar la exposición, señalando a la vez la profunda continuidad de las preocupaciones de Weil y la constancia de algunas de sus intuiciones básicas. En sus primeros *topoi* escritos bajo la enseñanza de Alain y en su Memoria de Licenciatura sobre Descartes se observó cómo, aun a través de un lenguaje filosófico heredado que oponía sensibilidad y entendimiento, cuerpo y espíritu, determinismo y libertad, Weil intenta abrir un espacio intermedio de confluencia y ambigüedad donde un cuerpo habituado sabe de sí y del mundo descubriendo un orden anterior al lenguaje y al pensamiento en el cual éstos se fundan. Particularmente en los *Cahiers* que Weil escribe desde fines de la década de 1930 y en el "Essai sur la notion de lecture" la relación apenas esbozada en "Science et Perception dans Descartes" entre la percepción, la habitud en el manejo de un útil (como el bastón del ciego) y la lectura de un significado se desarrolla bajo la forma de una descripción integral de la experiencia vivida como lectura inmediata de significaciones. Además de permitir dar cuenta de una multiplicidad de aspectos originarios de la experiencia que

teseopress.com

los primeros escritos no relevaban (la afectividad, la valoración, la lectura del otro con el otro, la diversidad y la inconmensurabilidad, etc.), los *Cahiers* estructuran un modelo de las posibilidades de la experiencia humana en términos de niveles jerárquicos correlativos correspondientes al sentido leído y al sujeto lector. De este modo encuentran un lugar más definido las primeras reflexiones gnoseológicas, éticas y estéticas de Weil al encuadrarse en una teoría de la verdad y el bien fundada en la lógica de la mediación. La diversidad inconmensurable de las lecturas, aun siendo un dato irrevocable de la experiencia humana, puede sin embargo transparentar el sentido único por medio de una superposición de lecturas ("leer el orden detrás de la necesidad y a Dios detrás del orden") que significa a la vez una encarnación y una profundización del yo lector en la verdad de su finitud. Finalmente, en su reflexión madura acerca de la ciencia (*Cahiers*; *Sur la Science*) y guiada por el criterio de la plenitud del sentido Weil sostiene una visión crítica de la ciencia contemporánea a la que considera como el producto de una sustracción operada sobre la representación de la necesidad del mundo fundada en el trabajo, tal como era provista por la ciencia clásica. Esta última debe ser aun completada -tal como debe serlo la lectura de la necesidad que el *malheur* propone a cada ser humano en tanto sujeto de una experiencia originariamente corporal- por medio de la atención, la cual para Weil transmuta el sentido de la necesidad en orden y obediencia, y revela en la fragilidad misma del movimiento humano la belleza fugaz de una danza.

teseopress.com

Cronología de escritos de Simone Weil (1909-1943)

Primeros escritos

1925
- "Le Conte des six cygnes dans Grimm" (noviembre) (*Oeuvres complètes I* (en adelante *OC I*), Paris, Gallimard, 1988, pp. 57-59)

1926
- "Le Beau et le Bien" (febrero) (*OC I*, pp. 60-73)
- "Du temps" (julio) (*OC I*, pp. 74-79)
- "L' existence et l'objet" (*OC I*, pp. 80-88)
- "[Fragments sur la liberté]" (*OC I*, pp. 88-91)

1928
- "Commentaire d' une remarque de Kant pour faire partie d' une dissertation sur Poésie et Verité" (*OC I*, pp. 95-98)
- "Du Temps" (publicado en *Libres Propos*, No. 8, 1929. Reproducido en *OC I*, pp. 141-158)

1929
- "De la Perception ou l' Aventure de Protée" (publicado en *Libres Propos*, no. 5, 20 mayo. Reproducido en *OC I*, pp. 121-139)

1930
- "Science et Perception dans Descartes" (octubre 1929 – julio 1930) (*OC I*, pp. 159-221)

Escritos de transición

1932
- "Le Flic roi. L' assassinat et l' enterrement de Fritsch" (publicado en *La Révolution Prolétarienne*, abril)
- Artículo sobre Trotsky (publicado en *Libres Propos*, 25 de julio)
- "L' Allemagne en attente" (publicado en *La Revolution Prolétarienne*, 25 de octubre)
- "La situation en Allemagne" (publicado en *L' Ecole émancipée*, dic. 1932; enero / marzo 1933)
- Otros artículos publicados en *L' Effort* (de Lyon), *La Tribune* (de Saint-Etienne), *Bulletin des Instituteurs*.
- "L' enseignement de mathématiques"; "Lettre a un camarade" (reproducidos en *Sur la Science* (en adelante *C*), Paris, Gallimard, 1966, pp. 103-110)

1933
- *Leçons de Philosophie de S. Weil (Roanne 1933-1934) présentées par Anne Reynaud-Guérithault* (Paris, Plon, 1959; 1989)
- Carta sobre los sindicatos y los partidos (fines de abril)
- "Allons-nous vers la révolution prolétarienne?" (verano) (reproducido en *Oppression et liberté* (en adelante *OL*), Paris, Gallimard, 1955; trad. esp.: "Perspectivas: ¿Vamos hacia una revolución proletaria?" en *Opresión y Libertad*, trad. de María E. Valentié, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, Biblioteca de Filosofía, 1957)
- Colaboraciones en *La Critique Sociale* (septiembre)
- "Le congrés de La C. G. T. U." (publicado en *L' Effort*, 28 de octubre)
- "[Reflexiones sobre el libro de Lenin Materialismo y empiriocriticismo]" (publicado en *Critique Sociale*, noviembre de 1933. Reproducido en *OL*)
- "Réflexions sur la guerre" (publicado en *La Critique Sociale*, noviembre)
- "Le Problème de la U.R.S.S." (publicado en *L' Effort*, 2 dic.)

- Dos conferencias sobre el marxismo (anunciadas y detalladas en *L' Effort*, 16 dic. 1933, 7 feb. 1934)
- *Cahier I* (1933-1935 y 1938?) (publicado en *Oeuvres Complètes VI 1* (en adelante *OC VI 1*), Paris, Gallimard, 1994)

1934
- "Un soulèvement prolétarien à Florence" y "Reseña de Karl Marx (Otto Rühle)" (publicados en *La Critique Sociale*)
- *Réflexions sur les causes de la liberté et de l' oppression sociale* (mayo-otoño) (Paris, Gallimard, 1991; trad. esp.: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, Barcelona, Ed. Paidós, Colección Pensamiento Contemporáneo, 1995)
- "[Examen crítico de las ideas de revolución y de progreso]" (nueva redacción del comienzo de las *Réflexions sur les causes* …) (publicado en *OL*)

1934-1935
- "Journal d' usine" (publicado en *La Condition ouvrière*, Paris Gallimard, 1951/1979; trad. esp.: *La condición obrera*, Buenos Aires, Sudamericana, 1962)

1936
- "Lettres à un ingénieur d' usine" (enero-junio)
- "Antigone" (publicado en *Entre Nous, chronique de Rosières*, 16 de mayo)
- "La vie et la grève des ouvriers métallos" (publicado en *La Révolution prolétarienne*, 10 de junio)
- "Le Congrès des métaux" (publicado en *Le Libertaire*, 4 de dic.; reproducido en *La Condition ouvrière*, ibid.)
- "Réponse à une lettre d' Alain" (reproducido en *SC*, pp. 111-116)

1937
- Artículos sobre Marruecos (publicados en *Syndicats et Vigilance*, 4 y 10 de febrero)
- Carta a E. Mounier, director de *Esprit* (marzo)

- "Ne recommençons pas la guerre de Troie" (publicados en *Nouveaux Cahiers*, Nos. 2 y 3, 1/15 de abril)
- Carta a Giraudoux sobre *Electra* (verano)
- "Prométhée" (verano) (publicado en *Poèmes. Venise Sauvée. Lettre de P. Valery*, Paris, Gallimard, 1968)
- "La Condition ouvrière" (30 de septiembre)
- "[Cinque lettere a uno studente]"
- Dos fragmentos importantes de un estudio sobre las contradicciones del marxismo (publicados en *OL*, pp. 178-185, 194-204)
- "Lettre à un étudiant" (reproducida en *SC*, pp. 117-120)

1939
- "Réflexions en vue d' un bilan" (fines de marzo)
- "Quelques réflexions sur les origines de l' hitlerisme" (luego publicado parcialmente en *Nouveaux Cahiers*, 1 de enero de 1940)

Escritos de madurez

1939-1940
- "L' Iliade our le poème de la force" (escrito para la *Nouvelle Revue Française*, será publicado en Marsella por los *Cahiers du Sud*, dic. 1940-enero 1941, bajo el anagrama de Emile Novis. Reproducido en *La Source Grecque* (en adelante *SG*), Paris, Gallimard, 1953; trad. esp.: "La Ilíada o el poema de la fuerza" en *La Fuente Griega*, Buenos Aires, Sudamericana, 1961, pp. 13-44)

1940
- *Venise Sauvée* (a partir de la primavera) (obra de teatro publicada en *Poèmes. Venise sauvée. Lettre a Paul Valéry*, Paris, Gallimard, 1968)
- "Projet d' une formation d' infirmières de première ligne"

- "Dieu dans Platon"; otros textos referidos a Platón; traducción de fragmentos de Heráclito; "Dieu dans Heraclite" (en cuadernos redactados en Marsella y luego Nueva York entre oct. 1940 – nov. 1942) (publicados en *SG*)
- Artículo en *Les Cahiers d' Etudes Cathares*.
- "[Pensamientos desordenados sobre el amor a Dios]" ; "[El cristianismo y la vida campesina]" ; "[Israel y los gentiles]" (octubre 1940 – mayo 1943) (publicados en *Pensées sans ordre concernant l' amour de Dieu*, Paris, Gallimard, 1962; trad. esp.: *Pensamientos desordenados acerca del amor a Dios*, Buenos Aires, Sudamericana, 1964)
- Cinco cuadernos (mitad de septiembre de 1940 – enero 1941, Marsella) (dos de ellos son publicados como "Cahiers inédits I et II" en *OC VI 1*. En ellos aparecen esbozos de textos que devendrán "La Science et nous", "Essai sur la notion de lecture", "Quelques réflexions autour de la notion de valeur", "Réflexions à propos de la théorie des quanta". Estos cuadernos son retomados y en parte recopiados en el "Cahier II", que abre la serie de los que Weil considera como sus "verdaderos" cuadernos)

1941
- "A Propos du Pater" (otoño)
- "Conditions Premières d' un Travail non servile" (primavera o verano)
- Carta a D. Roché acerca de los cátaros (23 de enero) (publicada en *Cahiers d' études cathares*, no. 2, 1949; reproducida en *Pensées sans ordre ...,* ibid.)
- Primera carta a Antonio Atares, campesino español (10 de marzo)
- "La science et nous"; "L' avenir de la science"; "Réflexions à propos de la théorie des quanta"; "Rêverie à propos de la science grecque" (primeros meses); "A propos de la mécanique ondulatoire"; "Du fondement d' une science nouvelle" (datación incierta) (publicados en *SC*, pp. 121-210; 261-268)
- "Lettre aux *Cahiers du Sud* sur les responsabilités de la littérature" (primavera)

- Comienzo de la serie de once cuadernos, denominados "de Marsella", previos a la serie que compondrá *La Connaissance Surnaturel*. (Los cuadernos II, III y IV serán publicados por Plon como *Cahier I* (1951), *II* (1953), *III* (1956). Los dos primeros (escritos desde enero a principios de septiembre de 1941) serán publicados como "Cahiers II" y "III" en *OC VI 1*. Una selección y clasificación de estos textos a cargo de G. Thibon conforma *Le pesanteur et la grâce*, Paris, Plon, 1947/1988; trad. esp.*: La gravedad y la gracia*, Buenos Aires, Sudamericana, 1953; el cuaderno IV, escrito desde principios de septiembre hasta el 22 de octubre de 1941 en Le Poët, Htes. Alpes, Saint-Juliane-de-Peyrolas y el cuaderno V, escrito desde fines de octubre hasta fines de noviembre de 1941, fueron publicado en *Oeuvres Complètes VI 2* (en adelante *OC VI 2*), Paris, Gallimard, 1997)
- Comienzos del "Petit carnet noir" (principios de 1941, luego fines de 1941, luego 1942; Marsella) (publicado en *OC VI 1*)
- Notas acerca para un proyecto no concretado de un libro sobre la noción de "lectura" (Recogidas en *OC VI 1*)
- "Essai sur la notion de lecture" (luego publicado en *Les Etudes Philosophiques de Marseille*, No. 1, 1946)

1941 – 1942
- "La Mer"; "Les Astres"; "Nécessité"; "La Porte" (publicados en *Poèmes*, ibid.)
- "Le Génie d' Oc"
- "Réflexions sur l' amour à Dieu" (nov. 1941 – 26 mayo 1942)
- "Descente de Dieu" y "Esquisse d' une histoire de la science grecque" (nov. 1941 – 26 de mayo 1942, Marsella-Casablanca) (publicados como *Intuitions Pré-Chrétiennes*, Paris, La Colombe, Éditions du Vieux Colombier, 1951)
- Cuaderno VI (principios de diciembre 1941-fin de enero de 1942) (publicado en *OC VI 2*)

1942

- "Cuestionario" (publicado en *Pensées…*, ibid.)
- "[Lamentos de Electra y reconocimiento de Orestes]" (publicado en *SG*)
- Traducción de *Primavera* de Meleagro (publicada en *SG*)
- Carta al P. Perrin sobre el bautismo (19 de enero) (publicada en *Attente …* ; trad. esp.: "Vacilaciones ante el bautismo" en *Espera de Dios*, ibid., pp. 13-19)
- Carta a S. Pétrement sobre el budismo Zen y la *Gita*
- "Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l' amour de Dieu"; "L' amour de Dieu et le malheur"; "Formes implicites de l' amour de Dieu" (primavera); "Sur le Pater" (verano); "[Los tres hijos de Noé y la historia de la civilización mediterránea]" (publicados en *Attente de Dieu*, Paris, La Colombe, 1950; trad. esp.: *Espera de Dios*, Buenos Aires, Sudamericana, 1954)
- Carta de despedida a Joe Bousquet (12 mayo) (publicada en *Cahiers du Sud*, no. 304, 1950. Reproducida en *Pensées …*, ibid.)
- Carta de despedida a Perrin (15 de mayo, Marsella) (publicada como "Autobiographie spirituelle" en *Attente …*)
- Comentarios a textos pitagóricos en Casablanca (20 mayo)
- Ultima carta a Perrin (26 mayo) (publicada en *Attente …* ; trad. esp.: "Ultimos pensamientos" en *Espera …*, pp. 52-61)
- Carta a G. Thibon.
- Cuaderno VI (fin de enero – circa 20 de febrero) (publicado en *OC VI 2*)
- Siete cuadernos (entre el 17 de mayo (partida de Marsella a Marruecos) y el 10 de noviembre (partida de Estados Unidos a Inglaterra)) (publicados como "Cahiers d' Amerique" y "Prologue" en *La Connaissance Surnaturelle*, Paris, Gallimard, 1950, pp. 9-302)
- [*Lettre à un religieux*] (fin de junio – 10 de noviembre, Nueva York) (Paris, Gallimard, Collection Espoir, 1951; trad. esp. : *Carta a un religioso*, trad. de María E. Valentié, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, Biblioteca de Filosofía, 1954)

teseopress.com

1942 – 17 de agosto 1943 (Londres – Ashford, Kent)
- "Zeus et Promethée"(publicado en *SG*)
- Textos correspondientes a *L'Enracinement* (Paris, Gallimard, 1949; trad. esp.: *Raíces del Existir*, Buenos Aires, Sudamericana, 1954)
- Un cuadernillo (*carnet*) (publicado como "Notes Ecrites à Londres" en *La Connaissance Surnaturelle*, ibid., pp. 303-337)
- "Théorie des sacrements" (publicado en *Realités*, mayo 1958. Reproducido en *Pensées…*, ibid.)
- Textos correspondientes a *Ecrits de Londres et dernières lettres*. (Paris, Gallimard, 1957. Algunos de ellos fueron publicados por primera vez en revistas: "La personne et le sacré" bajo el título "La personnalité humaine, le juste et l' injuste" en *La Table Ronde*, no. 36, dic. 1950; "Cette guerre est une guerre de religions" bajo el título "Retour aux guerres de religions" en Ibid., no. 55, julio 1952; "Note sur la suppression générale des partis politiques" en Ibid, no. 26, feb. 1950; "Luttons-nous pour la justice?" en *Preuves*, no.28, junio 1953. Algunos como "La persona y lo sagrado", "Profesión de fe. Estudio para una declaración de las obligaciones hacia el ser humano", "Notas para la supresión general de los partidos políticos" e "Ideas esenciales para una nueva constitución" fueron traducidos al español bajo estos títulos por S. M. Valls en *Simone Weil. Profesión de fe*, México D. F., Universidad Autónoma Metropolitana, 1990)
- Fragmentos sobre el materialismo (publicados como "Fragments" en *OL*)
- "[¿Hay una doctrina marxista?]" (inconcluso) (publicado en *OL*)
- Notas sobre Cleanto, Ferécides, Anaximandro y Filolao (1943) (publicadas en *SG*)

teseopress.com

Bibliografía

Obras de Simone Weil

- *Attente de Dieu*, París, Ed. du Seuil, 1977 (trad. esp.(por M. E. Valentié): *Espera de Dios*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1954 ; *Espera de Dios*, Madrid, Ed. Trotta, 1994).
- *Cahiers I*; *II*; *III*, París, Plon, 1970;1972;1974 (trad. parcial al inglés (por Richard Rees): *First and Last Notebooks*, Oxford, Oxford University Press, 1970).
- *Écrits de Londres et dernières lettres*, París, Gallimard, 1957.
- "Essai sur la notion de lecture", en *Études Philosophiques*, No. 1, Enero-Marzo 1946, pp. 13-19.
- *Intuitions préchrétiennes*, París, Librairie Arthème Fayard, 1985 (trad. parcial al inglés: *Intimations of Christianity among the Ancient Greeks*, London, Routledge & Kegan Paul, 1957).
- *La condition ouvrière*, París, Gallimard, 1979 (trad. esp. : *Ensayos sobre la condición obrera*, trad. de A. Jutglar, Barcelona, Ediciones Nova Terra, 1962).
- *La Connaissance Surnaturelle,* París, Gallimard, 1950.
- "La personnalité humaine, le juste et l' injuste" en *La Table Ronde*, No. 36, dic. 1950, pp. 9-33.
- *La Pesanteur et la Grâce,* París, Plon, 1988 (trad. esp.: *La Gravedad y la Gracia*, Buenos Aires, Sudamericana, 1953; *La Gravedad y la Gracia,* Madrid, Ed. Trotta, 1994).
- *La Source grecque,* París, Gallimard, 1963 (trad. esp.: *La Fuente griega*, Buenos Aires, Sudamericana, 1961).

- *Leçons de philosophie de Simone Weil (Roanne 1933-1934)*, transcriptas por A. Reynauld-Guérithault, París, Plon, 1989 (trad. al inglés (por H. Price, con prólogo de P. Winch): *Lectures on Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978).
- *L' Enracinement,* París, Gallimard, 1990 (trad. esp.(por M. E. Valentié): *Raíces del Existir,* Buenos Aires, Sudamericana, 1954; *Echar Raíces*, Madrid, Ed. Trotta, 1996; trad. al inglés (con prefacio de T. S. Elliot): *The Need for Roots*, Boston, Beacon Press,1955).
- *Lettre à un religieux*, París, Ed. de Seuil, 1974 (trad. esp. : *Carta a un religioso*, trad. de M. E. Valentié, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1954).
- *Oeuvres complètes. Tome I. Premiers écrits philosophiques*, París, Gallimard, 1988.
- *Oeuvres complètes. Tome II 1: L' engagement syndical (1927-juillet 1934)*, París, Gallimard, 1988.
- *Oeuvres complètes. Tome II 2: L' expérience ouvrière et l' adieu à la révolution (juillet 1934-juin 1937)*, París, Gallimard, 1991.
- *Oeuvres complètes. Tome II 3: Vers la guerre (1937-1940)*, París, Gallimard, 1989.
- *Oeuvres complètes. Tome VI 1. Cahiers (1933 – Septembre 1941)*, París, Gallimard, 1994.
- *Oeuvres complètes. Tome VI 2. Cahiers (Septembre 1941 – Février 1942)*, París, Gallimard, 1997.
- *Oppression et liberté*, París, Gallimard, 1955 (trad. esp.: *Opresión y Libertad*, trad. de M. E. Valentié, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1957).
- *Pensées sans ordre concernant l' amour de Dieu*, París, Gallimard, 1962 (trad. esp. : *Pensamientos desordenados acerca del amor a Dios*, trad. de R. Zelarayán, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1964).
- *Poèmes. Venise sauvée. Lettre de P. Valéry*, París, Gallimard, 1968.

teseopress.com

- *Réflexions sur les causes de la liberté et de l' oppression sociale*, París, Gallimard, 1980 (trad. esp.: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, Barcelona, Paidós, 1992).
- *Seventy Letters*, (ed. y trad. por Richard Rees), Oxford, Oxford University Press, 1965.
- *Sur la Science*, París, Gallimard, 1966.

Obras y artículos sobre Simone Weil

Alain, "Simone Weil" en *La Table Ronde*, No. 28, 1950, pp. 47-51.

Diogenes Allen – Eric Springsted, *Spirit, Nature and Community. Issues in the Thought of Simone Weil*, Albany, State University of New York Press, 1994.

G. Bataille, *La experiencia interior*, Madrid, Taurus, 1971.

Maurice Blanchot, "La afirmación. El Deseo, la Desgracia" en *El diálogo inconcluso*, Paidós, Buenos Aires 1969, pp.185-209.

Luigi Bordin, "Simone Weil, da experiência do trágico a uma ética do limite e da responsabilidade", en *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 23, No. 75, 1996, pp. 525-535.

Massimo Cacciari, "Platonisme et Gnose. Fragment sur Simone Weil", en *Apan. Méridiens de la Décision dans la Pensée Contemporaine*, Combas, Éds. de l' Éclat, 1992, pp. 133-144.

Jean-Louis Chrétien, "L' acédie, de Saint Jean Cassien a Simone Weil", en *De la Fatigue*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1996, pp. 92-102.

Alessandro Dal Lago, "La ética de la debilidad. Simone Weil y el nihilismo", en AA. VV., *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 1990, pp. 128-168.

André Dévaux, "Pasión por la verdad y experiencia mística en Simone Weil", en Sylvia María de J. Valls (ed.), *Simone Weil. Profesión de Fe. Antología Crítica*, México D. F., Universidad Autónoma Metropolitana, 1990, pp. 173-192.

Georges Dreyfus, "Meditation as Ethical Activity", en *JBE*, Williamston, vol. II, 1995.
Jeffrey Eaton, "Simone Weil and the Problem of Analogy", *Theology*, No. 87, enero 1984, pp. 13-19.
Béatrice-Clementine Farron-Landry, "Lecture et non-lecture chez Simone Weil", *Cahiers Simone Weil*, Tome III, No. 4, decembre 1980.
Emmanuel Gabellieri, "Le sens de l' historicité chez Simone Weil", en *Cahiers Simone Weil*, VIII, 3, 1985, pp. 271 ss.
-"Ontologie de la médiation", en *Simone Weil. Le grand passage*, Paris, Albin Michel, 1994, capítulo 8.
- "La nuit du don" en *Cahiers Simone Weil*, Tome XIX, No. 1, Mars 1996, pp. 19-65.
Sylvia María de J. Valls (trad., comp. e introd.), *Simone Weil. Profesión de fe. Antología Crítica*, México D. F., Universidad Autónoma Metropolitana, 1990.
G. Kahn, A. Dévaux, R. Kühn, P. Winch y otros, *Simone Weil. Philosophe, historienne et mystique*, París, Ed. Aubier Montaigne,1978.
Rolf Kühn, "Dimensions et logique interne de la pensée de S. Weil" en AA. VV.: *Simone Weil. Philosophe, historienne et mystique.* Ed. Aubier Montaigne, Paris,1978.
- "'Etre et Don'. Une nouvelle lecture de Simone Weil" (estudio crítico de la tesis doctoral de E. Gabellieri, Universidad de Nice, 1996-97, 813 pp.), en *Cahiers Simone Weil*, XX, 3, sept. 1997, pp. 214-219.
- "Imaginaire et symbolisme" en *Question de S. Weil. Le grand passage*, Paris, Albin Michel, 1994, pp. 47 ss.
- "La décreation. Annotations sur un néologisme philosophique, religieux et littéraire", en *Revue d' histoire et de philosophie religieuses*, V. 65, 1985, pp. 49 ss.
- "Le monde comme texte. Perspectives hermeneutiques chez Simone Weil" en *Revue des Sciences Philosophiques et theologiques*, 64, 1980, pp. 509-530.
- Les préssuposés métaphysiques de la lisibilité de l' être", *Archives de Philosophie*, vol. 54, 1991.

teseopress.com

Emmanuel Lévinas, "Simone Weil contre la Bible", en *Difficile Liberté. Essais sur le Judaisme*, París, Albin Michel, 1963; 1976 (trad. al inglés: "Simone Weil against the Bible", en *Difficult Freedom. Essays on Judaism*, London, The Athlone Press, 1990).

A. Marchetti, M. Sourisse, F. de Lussy y otros, *Simone Weil. Le grand passage*, París, Albin Michel, 1994.

Loïc Meunier, "Simone Weil et la Science", en *Cahiers Simone Weil*, Tome XIX, No. 4: *Simone Weil Pédagogue?*, Paris, décembre 1996.

C. Moeller, "Simone Weil o la incredulidad de los creyentes", en *Literatura del Siglo XX y Cristianismo I. El Silencio de Dios*, Madrid, Gredos, 1970.

Emilia Bea Pérez, *Simone Weil. La memoria de los oprimidos*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1992.

Simone Pétrement, *La vie de Simone Weil I (1909-1934)*; *II (1934-1943), avec des lettres et d' autres textes inédits de S. Weil*, Paris, Fayard, 1973.

Ann Pirruccello, "'Gravity' in the Thought of Simone Weil", en *Philosophy and Phenomenological Research*, LVII, 1, 1997.

Franco Rella, "El pensamiento de lo moderno. El enigma de la belleza", en AA.VV., *Individuo, Modernidad, Historia*, Madrid, Ed. Tecnos, 199 , pp. 141-157.

Carmen Revilla (ed.), *Simone Weil. Descifrar el silencio del mundo*, Madrid, Ed. Trotta, 1995.

Jacques Rolland, "Décréation et désintéressement chez S. Weil et E. Lévinas", en *Les Nouveaux Cahiers*, No. 89, été 1987.

Mimiko Shibata, "Le mal et la beauté chez Simone Weil", en *Cahiers Simone Weil*, XVIII, 2, junio 1995, pp. 109-122.

Susan Sontag, "Simone Weil" en *Contra la interpretación*, Barcelona, Seix Barral, 1984.

Michel Sourisse, "La perception – La lecture", *Cahiers Simone Weil*, Tome IX, No. 2, juin 1986, pp. 144-157.

- "Simone Weil et Heidegger", *Cahiers Simone Weil*, Tome XII, No. 3, septembre 1989, pp. 226-239.

Miklós Vetö, *La metaphysique religieuse de Simone Weil*, Paris, Vrin, 1970 (trad. al inglés: *The Religious Metaphysics of Simone Weil*, Albany, State University of New York Press, 1994).
- "Thèmes kantiens dans la pensée de Simone Weil", *Cahiers Simone Weil*, Tome VIII, No. 1, mars 1985, pp. 42-49.
P. Winch, *Simone Weil: The Just Balance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
David Wisdo, "Simone Weil on scepticism, objectivity and epistemic life", *Cahiers Simone Weil*, Tome XIV, No. 3, septiembre 1991, pp. 255-267.

Otras obras citadas y consultadas

Anónimo, *El Bhagavad-Guita de acuerdo a Gandhi. Evangelio de la Acción Desinteresada*, Buenos Aires, Kier, 1980.
Agustín, *Las Confesiones*, (trad. del latín de A. Esclasans), Barcelona, Juventud, 1968.
Alain, *Les Passions et la Sagesse*, Paris, Gallimard, 1972.
Hans Albert, *Tratado sobre la razón crítica*, Buenos Aires, Sur, 1973, pp. 206-214.
Aristóteles, *Etica Nicomaquea*, (trad. de A. Gómez Robledo), México, Ed. Porrúa, 1992.
M. Barlow, *El pensamiento de Bergson*, (trad. de M. M. de Peñalora), México, FCE, 1968.
Jean Baruzi, *Philosophes et savants français du XXe siècle*, T. III, París, Librairie Félix Alcan, 1926, pp. 113.
Walter Benjamin, "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica", en *Discursos Interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1987.
-"Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres", en *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1986.

Bettina Bergo, "The God of Abraham and the God of the Philosophers. A Reading of E. Lévinas' 'Dieu et la Philosophie' ", en *Graduate Faculty Philosophy Journal*, New School for Social Research, Vol. 16, no. 1, 1992, pp. 113- 164.

Henri Bergson, "La philosophie française", en *Revue de Paris*, 15 de mayo de 1915.

- "La vie et l' oeuvre de Ravaisson", en *La pensée et le mouvant*, París, Presses Universitaires de France, 1955.

Mario Caimi, *La metafísica de Kant*, Buenos Aires, Eudeba, 1989.

David Carr, *Interpreting Husserl. Critical and Comparative Studies*, Phaenomenologica 106, Dordrecht,/Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff Publishers, 1987.

E. Cassirer, *Filosofía de las Formas Simbólicas I*, México, FCE, 1971.

- *Individuo y Cosmos en la Filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires, Emecé, 1951.

Michel de Certeau, *La Fable Mystique*, Paris, Gallimard, 1982.

René Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, (ed. de M. G. Morente), Madrid, Espasa Calpe, 1982.

- *Reglas para la dirección del espíritu*, (trad. de J. M. N. Cordón), Madrid, Alianza, 1989.

M. Ekhart, *Tratados y Sermones*, (trad. de Ilse M. de Brugger), Barcelona, Edhasa, 1983.

J. Hartnack, *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*, Barcelona, Ariel, 1972.

G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, (trad. de E. Ovejero y Maury), Buenos Aires, Ed. Libertad, 1944.

- *Lógica* (Partes I y II), (trad. de A. Zozaya), Buenos Aires, Hyspamérica, 1985.

Martin Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, (trad. de J. Gaos), México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

- *¿Qué es eso de filosofía?*, (trad. de A. Carpio), Buenos Aires, Sur, 1960.

teseopress.com

Werner Heisenberg, *La imagen de la Naturaleza en la física actual*, (trad. de G. Ferraté), Buenos Aires, Planeta, 1993.
Klaus Held, "La tesis de Husserl acerca de la europeización de la humanidad", en *Escritos de Filosofía*, No. 21-22, 1992, pp. 21-46.
Jean Hypolitte, "L' existence, l ' imaginaire et la valeur chez Alain"; "Alain et les dieux"; "Histoire et existence" en *Figures de la Pensée Philosophique. Écrits de Jean Hyppolite (1931-1968). Tome II*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971, pp. 515-534, 535-563, 973-986.
Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, (trad. de J. Gaos), México, FCE, 1992.
- *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, (trad. de E. Tabernig), Barcelona, Ed. Crítica, 1991.
- *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Nova, 1962.
- *Méditations Cartésiennes*, (trad. por G. Peiffer y E. Lévinas), París, Colin, 1931 (trad. cast.: *Meditaciones Cartesianas*, (trad. de J. Gaos y M. García-Baró), México, FCE, 1996).
William James, *Compendio de los Principios de Psicología*, (trad. de Santos Rubiano), s/l, s/e, 1910.
- *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Barcelona, Planeta, 1986.
Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura*, (trad. de M. G. Morente y M. F. Núñez), México, Porrúa, 1991.
T. Kuhn, "Conmensurabilidad, comparabilidad y comunicabilidad" en *¿Qué son las revoluciones científicas?*, Madrid, Paidós, 1989, pp. 95-135.
Ludwig Landgrebe, "Principios de la teoría de la sensación", en *El camino de la fenomenología*, Buenos Aires, Sudamericana, 1968.
T. E. Lawrence, *Los siete pilares de la sabiduría*, (trad. de V. Ocampo), Buenos Aires, Sur, 1960.

Emmanuel Levinas, *Autrement qu' être ou au-delà de l' essence*, La Haye, Nijhoff, 1974 (trad. cast.: *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1987).
-"La signification et le sens", en *Humanisme de l' autre homme,* Montpellier, Fata Morgana, 1972.
- "Transcendance et hauteur", en *Liberté et Commandement*, París, Fata Morgana, 1994.
Maine de Biran, *Autobiografía y otros escritos*, Buenos Aires, Aguilar, 1981.
- *Oeuvres choisies*, Paris, Aubier Montaigne, 1942.
Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, (trad. de J. Cabanes), Barcelona, Planeta, 1994.
Jan Patocka, *Le monde naturel et le mouvement de l' existence humaine*, Phaenomenologica 110, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1988 (trad. cast. por D. Maffía : "Notas sobre la prehistoria de la ciencia del movimiento: el mundo, la tierra, el cielo y el movimiento de la vida humana").
Simone Pétrement, "Rémarques sur Lagneau, Alain et la philosophie allemande contemporaine", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, No. 1, 1970, pp. 292-300.
Platón, *La República*, (trad. de J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano), Madrid, Alianza Editorial, 1991.
Helmut Plessner, "Husserl en Gotinga", en *Más acá de la Utopía*, (trad. de E. Bueno), Buenos Aires, Alfa, 1978.
Felix Ravaisson, "De l' Habitude", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, II, 1894.
Paul Ricoeur, *Fe y Filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Buenos Aires, Almagesto, 1990.
Javier San Martín, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona, Anthropos, 1987.
G. Scholem, "La autoridad religiosa y la mística", en *La Cábala y su Simbolismo*, México, Siglo XXI, 1986.
Erwin Schrödinger, *La naturaleza y los griegos*, Madrid, Aguilar, 1961.
Angelus Silesius, *El Peregrino Querubínico*, (trad. de F. Gutiérrez), Barcelona, Eds. de la Tradición Unánime, 1985.

teseopress.com

B. Spinoza, *Etica*, (trad. de A. Bachiller), Aguilar, Buenos Aires, 1980.
Roberto Torretti, *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, Buenos Aires, Ed. Charcas, 1980.
Bernard Waldenfels, *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*, Barcelona, Paidós, 1997.
Roberto J. Walton, "El noema como entidad abstracta", en *Análisis Filosófico*, IX, No. 2: *Husserl y Frege*, 1989, pp. 119 ss.
- "Fenomenalidad, sí-mismo, Dios" en *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, no. 29-30, 1996.
- *Husserl. Mundo, Conciencia y Temporalidad*, Buenos Aires, Almagesto, 1993.
Ludwig Wittgenstein, *Conferencia sobre Ética*, Barcelona, Paidós, 1989.
- *Culture and Value* (trad. por Peter Winch), Oxford, Blackwell Publisher, 1980 (trad. esp. : *Aforismos. Cultura y Valor*, Madrid, Espasa Calpe, 1996.
- *Diarios Secretos*, Madrid, Alianza Universidad, 1991.
- *Investigaciones filosóficas*, (ed. bilingüe), Barcelona, Ed. Crítica, 1988.
- *Sobre la Certeza*, (ed. bilingüe), Buenos Aires, Gedisa, 1988.

teseopress.com